HELENO SAÑA



HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA

SU INFLUENCIA EN EL PENSAMIENTO UNIVERSAL



El propósito de esta obra es sacar del olvido los valores del pensamiento español y testimoniar con ello la vigencia que en aspectos decisivos sigue teniendo. La irradiación de este pensamiento en el mundo ha sido inferior a la influencia que ha ejercido lo español en otros aspectos culturales. ¿Cuáles son las causas de la infravaloración de nuestra aportación a la historia de las ideas? ¿Se debe ello a la escasa calidad de nuestros filósofos o a factores exógenos como el desconocimiento, silenciamiento o deformación de la cultura teórica creada por nuestros grandes pensadores?

El libro que el lector tiene ahora en sus manos no es una apología de la Filosofía española. Intenta ser un análisis objetivo de lo que ha aportado ésta a la *Philosophia perennis*; se consignan por tanto las limitaciones, pero también las virtudes, de nuestra filosofía. En las páginas que siguen Heleno Saña intentará demostrar que la realidad del pensamiento de los filósofos españoles es muy distinta, y sobre todo mucho más importante, a la que sobre él decretaron Hegel y sus seguidores.



Heleno Saña Alcón

Historia de la filosofía española

Su influencia en el pensamiento universal

ePub r1.0
eudaimov 15.12.14

Título original: *Historia de la Filosofía Española*
Heleno Saña Alcón, 2007
Retoque de cubierta: eudaimov

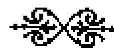
Editor digital: eudaimov
ePub base r1.2

Mas Información
Editorial original en papel: ALMUZARA, S. L.
www.editorialalmuzara.com
Colección Filosofía y Pensamiento
I.S.B.N: 978-84-96710-98-6
Impreso por: Taller de Libros (España)



A mi fallecido e inolvidable amigo Julián Gómez del Castillo,
en recuerdo de su grandeza espiritual y humana,
de su generosa entrega a la causa de los pobres,
de su incansable labor educativa como editor
y al frente del Movimiento Cultural Cristiano,
de nuestros numerosos encuentros y conversaciones
en el madrileño Barrio del Pilar y otros puntos de España,
de los muchos proyectos e ideales que nos unieron
y de la bella y fraternal amistad con que me honró
durante treinta y cinco años.

PRÓLOGO



España pertenece, por muchas razones, a la categoría de pueblos cosmohistóricos, pero la irradiación de su pensamiento filosófico en el mundo ha sido inferior a la influencia que ha ejercido en otros aspectos más allá de sus fronteras. Y no me refiero únicamente al papel hegemónico que en determinados períodos nuestro país ha desempeñado en el concierto de las naciones a nivel político y militar, sino también al interés y admiración que en el extranjero han despertado, hasta hoy, nuestra literatura, nuestra pintura y nuestro arte en general. ¿Cuáles son las causas de la infravaloración y desestimación de nuestra aportación a la historia de las ideas? ¿Se debe ello a la escasa calidad de nuestros filósofos o a factores exógenos como el desconocimiento, silenciamiento o deformación de la cultura teórica creada por nuestros grandes pensadores? En el curso de nuestra investigación tendremos ocasión de ir respondiendo a estos interrogantes. De momento limitémonos a señalar que el interés de los círculos cultos del extranjero por la filosofía española ha sido en general mínimo cuando no nulo, lo que reza no solamente para largos períodos de nuestra historia, sino también y especialmente para el mundo de hoy. Creo que, por ello, es justificado decir que este desinterés es una de las muchas manifestaciones de provincianismo por parte de las naciones que alardean de estar a la cabeza de la cultura filosófica universal, y que son en esencia tres: Alemania, Francia y, desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial, el mundo angloamericano. Cuando leemos las obras de las clases pensantes de estos tres centros culturales, buscaremos en vano alguna referencia a nuestros filósofos. Alemanes, franceses y angloamericanos se citan continuamente entre sí, raramente o nunca a españoles. Autores que en nuestro país gozan de gran

prestigio son ignorados por la industria de la cultura dominante en el extranjero.

Está en todo caso muy extendido el prejuicio de que el hombre hispano carece de atributos filosóficos, lo que naturalmente es una de las muchas majaderías que circulan sobre nuestro pueblo. Incluso un hombre por lo demás tan noble como Albert Camus, hijo de madre española y muy afín a nuestra manera de ser, afirmaba en uno de sus *Carnets*, que nuestro país es inepto para la Filosofía. Si tuviéramos que medir el eco que nuestras minorías pensantes han encontrado en la Europa occidental por lo que Hegel escribe en su voluminosa Historia de la Filosofía, tendríamos que llegar a la conclusión que el único filósofo que hemos tenido ha sido Ramón Llull, al que además sólo conocía de segunda mano. Y quién así procede no es un cualquiera, sino el *praeceptor Germaniae* número uno, el cual, gracias a la labor difusora de Marx y sus innumerables discípulos, pasaría a convertirse, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, en la máxima autoridad filosófica de todos los tiempos. Pero Hegel no es el único en tener a menos nuestra filosofía. Los extranjeros que piensan como él siguen siendo legión. Citaré, como botón de muestra, a Neil McInnes, que en su amplio resumen sobre la «*Spanish philosophy*» en *The Enciclopedy of Philosophy* (New York-London 1967) afirma, sin pestañear, que si algo caracteriza a nuestro pueblo es una «*perennial opposition to philosophizing*», «*a perpetual difficulty in naturalizing philosophy in Spain*». Si este señor tiene razón, nosotros los españoles sentimos aversión por la Filosofía, lo que según él explica que hasta ahora no haya adquirido carta de naturaleza en nuestro país. Nada menos.

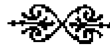
En las páginas que siguen vamos a intentar demostrar que la realidad filosófica de nuestro país es muy distinta a la que decretó el sabelotodo de Hegel y sus innumerables

loros amaestrados. Ésta es, por lo demás, la razón de que no hayan faltado los extranjeros que han rendido honor a la obra de nuestros filósofos.

No necesito subrayar que el libro que el lector tiene ahora en sus manos es todo lo contrario de una apología de nuestro pensamiento. Intenta ser un análisis objetivo de lo que España ha aportado a la *philosophia perennis*, no un acto de patriotismo. De ahí que, a lo largo de nuestra exposición, seremos los primeros en consignar las limitaciones y deficiencias de nuestra filosofía, un ejercicio de humildad que, de otra parte, no nos impedirá señalar los fallos y falacias de los sistemas de ideas procedentes de los países considerados por la *doxa* triunfante como los únicos maestros del pensamiento.

El propósito del libro que el lector tiene ahora en sus manos es tan modesto como preciso: sacar del olvido y redescubrir los valores del pensamiento español y testimoniar con ello la vigencia que en aspectos decisivos sigue teniendo. Me ha parecido siempre una anomalía inaceptable que en nuestro país se conozca mejor el pensamiento ajeno que el propio. Y ello tanto más por cuanto que mi vieja experiencia como asiduo lector de la filosofía extranjera me ha permitido comprobar una y otra vez que si ésta tiene su mérito, no otra cosa ocurre con la nuestra. Dicho esto, no me queda sino abrigar la esperanza de que la obra que ahora presento al lector no le defraude y contribuya a hacerle comprender mejor la aportación de nuestros filósofos al pensamiento universal. De ser así, como espero, lo consideraría como la más alta recompensa a mi modesto trabajo.

INTRODUCCIÓN
LAS COORDENADAS MACROHISTÓRICAS



PENSAMIENTO Y PODER POLÍTICO

No cabe la menor duda que el pensamiento de los pueblos es juzgado a menudo por el lugar que ocupan en el mundo. Pueblos cuyo papel es históricamente marginal o de escasa entidad no atraen en general la atención de la opinión pública foránea. Y a la inversa, los pueblos hegemónicos acaparan siempre el interés de los demás pueblos, no sólo por su poder político, económico y tecnológico, sino también por su producción intelectual, y ello al margen del peso específico que pueda tener. EE.UU. son el último ejemplo representativo de esta constante histórica. La hegemonía planetaria que en casi todos los aspectos ejerce hoy la nación estadounidense es una de las razones de la amplia difusión de su filosofía, a pesar de que no se distingue precisamente por su originalidad y sea, en esencia, un producto epigonal de la filosofía europea y de la aportación de los intelectuales judíos que llegaron al país huyendo del terror nazi. El predicamento de que goza la filosofía norteamericana se debe también en no poca medida al ascenso del inglés como *lingua franca*, lo que explica asimismo que sea la lengua más traducida del mundo.

España tuvo también, como la América del Norte actual, su época hegemónica, pero este giro histórico, aunque no dejó de influir en la cultura de los demás países europeos,

despertó todavía más la hostilidad y el odio hacia nuestro país, y ello por dos motivos esenciales: primero, porque la política exterior de los Austrias estaba basada en la fuerza de las armas y en un designio imperialista, y segundo, porque el ascenso de España a primera potencia europea coincidió con el advenimiento del Protestantismo. Como baluarte y brazo armado de la religión católica, la monarquía española pasó a convertirse automáticamente en el enemigo público número de Lutero, Calvino y sus adeptos y discípulos, que desde el primer momento se dedicaron a denigrar y combatir sistemáticamente no sólo la política belicista de Carlos I, Felipe II y demás Habsburgos, sino también todo lo que estuviera relacionado con nuestro país, como veremos *in extenso* en el capítulo «La otra leyenda negra». Pero la ofensiva general de luteranos y calvinistas contra nuestro país, lejos de obedecer exclusivamente a motivos confesionales y teológicos, estuvo dictada también, y quizá en primer lugar, por razones tan prosaicas y tan escasamente religiosas como el afán de poder, la codicia material y la voracidad geopolítica. Ello explica, entre otras cosas, que la cruzada anti-española fuese apoyada en general por la católica Francia, un país del que hemos recibido más puñaladas que abrazos y más desprecio que amistad, también uno de los que en nombre de la Ilustración más celosamente contribuyeron a difamarnos y ridiculizarnos. En cuanto al Protestantismo, si en sus orígenes fue, en efecto, una insurrección estrictamente religiosa, no dejó de ser utilizada en seguida por los Príncipes alemanes, ingleses y holandeses como coartada ideológica para sublimar su afán de botín y apoderarse, con la conciencia tranquila, de los bienes de la Iglesia Católica, como ha demostrado en sus escritos económicos un hombre tan poco sospechoso de abrigar simpatías por el Catolicismo como Carlos Marx. No

olvidemos tampoco que el cénit del poderío español coincide con el advenimiento de la Modernidad, de la que el Protestantismo es sólo una manifestación, aunque muy importante. Cuando en el Siglo de Oro el pensamiento español alcanza su máxima madurez, en Europa se están gestando o se han gestado ya las cosmovisiones que servirán de base ideológica a la burguesía surgida en los países nórdicos, desde el Nominalismo y el Liberalismo al Capitalismo y el Nacionalismo. Aunque España intenta al principio poner un dique a las ideas de nuevo cuño procedentes de los países nórdicos, acabará sucumbiendo a ellas, no necesariamente porque su propio pensamiento sea inferior, sino simplemente por la desmoralización que se apodera de nuestras clases pensantes tras el fracaso del proyecto imperial de los Austrias.

EL CONTEXTO SOCIOLÓGICO

Pero el nexo existente entre pensamiento y poder político es importante no sólo a nivel internacional sino también nacional. Las condiciones políticas reinantes a menudo en España han dificultado en alto grado el desarrollo de nuestra cultura tanto general como filosófica, sometida durante largos períodos a la censura de la autoridad estatal o eclesiástica. Con ello no quiero trazar un paralelo mecánico entre «libertad» y «fecundidad intelectual» ni mucho menos afirmar que la falta de libertad sea incompatible con la creación cultural. De otra manera sería

difícil explicar un fenómeno creador de tanta envergadura como el Siglo de Oro, del que un excelente conocedor de nuestra cultura como Josef Soder ha escrito que ha sido un siglo que «ha pasado a la historia por su alto y extraordinario número de grandes eruditos» (*Franz Suárez und sein Werk*). Aparte de que la Censura o la quema de libros se practicaban también en los países que han pasado a la historia como los grandes pioneros de la libertad —como Inglaterra y Francia—, hay que señalar que en España eran los mismos monarcas los que requerían el consejo u opinión de los teólogos, cuyas respuestas no eran siempre gratas a la Corona o al Papado, como tendremos ocasión de comprobar en el capítulo correspondiente. O como señala Bernice Hamilton en su libro *Political Thought in Sixteenth-Century-Spain*, «expresaban libremente su opinión sobre la conducta y las pretensiones de los Papas y sus seguidores». Pero no es difícil colegir que 340 años de Inquisición no podían dejar de ejercer una influencia nefasta sobre la obra de nuestras minorías pensantes. No menos adverso para nuestra evolución cultural ha sido el estado de discordia que a menudo ha reinado en nuestro país, desde sus orígenes a hoy. O como señalaba hace años en mi libro *El dualismo español*: «Los españoles no han estado casi nunca de acuerdo; han vivido generalmente peleándose o soñando con nuevas peleas. Si Alemania representa el «instinto de rebaño» nietzschiano, España encarna como ningún otro pueblo el principio heraclitiano de la guerra, la discordia y la lucha de los contrarios». No otra cosa venía a decir Menéndez Pelayo en sus *Estudios de crítica literaria* al afirmar que con la excepción de la fe religiosa, nuestro país ha «estado dividido en todo lo demás, por raza, por lenguas, por costumbres, por fueros, por todo lo que puede dividir a un pueblo».

La filosofía de un país no es nunca un producto exclusivamente personal de sus autores, sino que es inseparable de factores metasubjetivos como la historia, el entorno sociológico, el territorio, el paisaje o el clima. Uno de los factores clave de nuestra historia es su conflictividad casi permanente y la traumatización de la vida pública, que no son precisamente el marco ideal para entregarse a la contemplación o *theoría* ensalzada por Aristóteles como la forma más elevada y pletórica de vida. Por razones ajenas a nuestra voluntad, España se vio obligada desde los comienzos de su historia a convertirse en un pueblo de soldados, una tradición que, si al principio obedecía a la necesidad de defenderse de nuestros invasores, se convirtió más tarde, especialmente a partir del imperialismo de los Austrias, en militarismo profesional y en una de las deformaciones más graves de nuestra historia. No necesito subrayar los efectos perniciosos que esta desviación de nuestra trayectoria nacional tuvieron para el país, y también, por supuesto, para las tareas intelectuales. Ello se agravó todavía más al iniciarse nuestra larga decadencia, lo que explica el estancamiento y el aislamiento de nuestras letras tanto como de nuestra técnica. En su libro *Cartas a un escéptico en materia de religión*, Jaime Balmes se lamentaba de que en España se hayan «descuidado mucho los estudios filosóficos». Pero ello no significa que seamos ineptos para esta tarea. La prueba es que cuando nos hemos dedicado a ella hemos logrado resultados no menos fecundos y elevados que los de los países que alardean de detentar el monopolio del arte de pensar. Lo sorprendente es, en efecto, que a pesar de las muchas circunstancias adversas a las que han tenido que enfrentarse nuestros intelectuales, España no haya dejado de crear la cultura y el arte universales que mal que pese a nuestros detractores hemos aportado a la Humanidad. Y aquí me remito al gran

número de extranjeros ilustres que han testimoniado generosamente su admiración por nuestro país, y de los que tendremos ocasión de ocuparnos en su debido lugar.

NO SÓLO FILOSOFÍA

El pensamiento de un pueblo no tiene que expresarse necesariamente en forma de filosofía formal y académica, sino que puede encontrar otros vehículos de expresión como la Literatura, la Poesía o el Arte popular. Éste ha sido en alto grado el caso de España, como señalaba con su habitual lucidez Unamuno en su obra *Del sentimiento trágico de la vida:* «Pues abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos», un tema que María Zambrano desarrollará in extenso en su obra Pensamiento y poesía en la vida española. Partiendo del lema holderliniano de que «lo que queda lo fundan los poetas», Martín Heidegger llenó un gran número de páginas explicando el nexo intrínseco que une a la poesía con la Verdad. La literatura española tiene un fondo inconfundiblemente filosófico, desde las coplas de Jorge Manrique y los poemas de Unamuno a El Don Quijote de Cervantes. Sartre y Albert Camus escribieron obras y ensayos filosóficos de gran profundidad como L'étre et le néant o L'homme revolté, pero ello no les impidió llevar al papel obras de teatro y novelas quizá todavía más llenas de

verdad que su producción filosófica. ¿Sería lícito poner en duda la grandeza filosófica de Séneca por el hecho de que compusiera nueve tragedias escénicas? Angel Ganivet, Miguel de Unamuno y Ortega y Gasset escribieron mucho en la prensa diaria, pero no creo que por ello dejaran de ser filósofos de altísima categoría. Por lo demás, desde la metafísica griega al postmodernismo de las últimas décadas, el concepto de lo que debe entenderse por Filosofía ha cambiado continuamente, un proceso mutacional que ha dependido de las modas decretadas por la crítica y la industria de la cultura dominantes en cada respectiva época. De la misma manera que ha existido siempre una dogmática religiosa o ideológica cerrada a cal y canto, surgen siempre corrientes de pensamiento que niegan la legitimidad de otros sistemas de ideas. Ello explica que filósofos de moda como Jacques Derrida puedan declarar, sin el menor rubor y coreados por la doxa triunfante, como totalmente falsa la filosofía de Platón y otros grandes maestros del pensamiento universal. La experiencia histórica demuestra en todo caso que, si la Filosofía puede ser fiel al origen etimológico de lo que este vocablo significa, degenera a menudo en error o en pura pedantería y sofística alejada de las raíces de la vida y de los problemas concretos del hombre. El filósofo inglés J. L. Austin, uno de los grandes lingüistas de nuestro tiempo, ha señalado con razón que el discurso cotidiano de la gente corriente está casi siempre más lleno de verdad que los tratados elaborados por la filosofía académica, un punto de vista del que nuestro Romancero constituye su más elocuente y paradigmática expresión.

La filosofía española no ha estado ni está exenta de estas deformaciones, pero en general ha sido más concreta y ha estado más cerca de la realidad que la de otros países, especialmente la filosofía alemana y su inclinación a la

especulación abstracta, sin caer por otra parte en el reduccionsimo simplista del Empirismo anglosajón o en el Racionalismo more geométrico que ha caracterizado siempre el pensamiento francés. Como señala E. Allison Peers en su libro The Mystics of Spain, «Los españoles han tendido siempre a huir de las abstracciones y sutilezas y a concentrarse en lo concreto y sustancial», un juicio de valor que no puede ser más justo. Uno de los motivos de que nuestra filosofía no haya sido lo suficientemente valorada ha sido precisamente éste: que no se ajustaba a las reglas formales elaboradas más allá de nuestras fronteras. Frente a los eruditos a la violeta y viri doctissimi que niegan la existencia de una filosofía española digna de este nombre, yo me limito a señalar que si hablan así es porque no la conocen o no han sabido o querido comprenderla. No voy a cometer la estupidez de afirmar que sea superior a la de otros países, sino que me conformo con señalar que es simplemente distinta. Y al decir esto, no estoy pensando únicamente en los extranjeros, sino también en los muchos españoles que deslumbrados por los pozos de ciencia incubados en otros países, miran el nuestro con el prisma de ellos, aclamando y haciendo suyos todos los lugares comunes que circulan sobre nuestro pueblo.

¿Quién ha dicho que la Filosofía tiene que obedecer a un patrón único, sea el logocentrismo griego, el profetismo judío, el cartesianismo francés, el idealismo alemán, el Empirismo inglés o el Pragmatismo norteamericano? ¿Y quién ha dicho que España carece de filosofía por haber buscado la Verdad por caminos propios? El pensamiento teórico de cada respectiva comunidad nacional es, en última instancia, el reflejo o encarnación de lo que Voltaire llamaba «el espíritu de las naciones» y Herder el «Volksgeist» o «espíritu de los pueblos». Al elaborar su propia filosofía, los hombres de estudio y humanistas españoles no hicieron

otra cosa que atenerse a este principio. Y cuando dejaron de obrar así, fue para elegir la triste e infecunda senda del plagio y la imitación de modelos ajenos, como ha ocurrido no pocas veces y cómo veremos en su debido lugar.

No necesito subrayar que, al hablar de una filosofía española propia, no estamos diciendo que haya sido exclusivamente nuestra o que no haya asumido elementos de otros ámbitos culturales, religiosos e ideativos. Todos los sistemas de ideas se nutren en mayor o menor grado de enseñanzas procedentes de otros países, son siempre la síntesis más o menos lograda de la confluencia y fusión de diversas culturas. Ello reza para España, pero también para los países lo suficientemente soberbios como para imaginarse que todo ha sido obra exclusiva de ellos mismos. Tanto en este como en otros aspectos pienso como Angel Ganivet: «No existen naciones de raza única, ni hay para qué atender a tan ridículos exclusivismos» (*Cartas finlandesas*). Por lo demás, juzgar el valor intrínseco de una filosofía por el volumen de difusión que haya podido alcanzar significa atenerse a la ideología burguesa del cálculo, que por cierto se gesta en los pagos protestantes del Norte, y no en Iberia, movida ésta en general por motivaciones de signo inmaterial y trascendental. Hay que preguntarse, asimismo, a santo de qué hemos de tomar como modelos y referencias paradigmáticas a filosofías que han predicado o siguen predicando cosas tan inaceptables como la voluntad de poder (Hobbes), el panteísmo de Estado (Hegel), la absolutización del yo (Fichte), el hedonismo (Bentham) o el culto a la muerte (Novalis, Heidegger), sin hablar ya del «anything goes» teórico, moral y axiológico predicado por la anti-filosofía de Derrida, Lyotard, Deleuze, Vattimo y demás abanderados del postmodernismo.

La filosofía española se distingue por su gran variedad, pero su rasgo central ha sido el sentido de la trascendencia, cuya versión más alta y pura nos la ofrece la obra de nuestros grandes místicos, no igualada por ningún otro país occidental. Ahora bien, esta vocación trascendente, lejos de ser el único signo de nuestras letras, ha ido acompañada siempre del realismo que también caracteriza nuestra producción tanto literaria y artística como específicamente filosófica. Ambos modos de pensar y sentir la existencia corresponden a la dialéctica entre ensueño y decepción que siempre ha caracterizado al homo hispanus y a nuestro proceso histórico en general.

Si España no poseyera una cultura filosófica propia, me pregunto cómo hubiera podido crear la tradición humanista que pese a nuestros enemigos y a los esnobs que se adhieren miméticamente a sus juicios despectivos sobre nuestro país, constituye uno de los signos distintivos de nuestra historia tanto real como teórica. Eso explica la admiración que no pocos extranjeros ilustres han sentido desde tiempos remotos por nuestra manera de ser y de pensar. Y porque la lista es larga, me limitaré a citar, en representación de todos ellos, las palabras que el inglés Gerald Brenan escribió en su obra *El laberinto español*: «España es el pueblo más humano de Europa».

CAPÍTULO I
SIGLOS DE APRENDIZAJE



El rasgo central de la proto-Hispania es el de su proceso de resistencia contra los pueblos que sucesivamente la invaden y colonizan: griegos, cartagineses, fenicios, romanos, godos y árabes. Pero con el mismo celo que el hispano defiende su territorio contra los invasores, asumirá también su cultura, pero sólo en la medida en que sea superior a la suya. Cuando no es éste el caso, como ocurre con los godos, será ella la que finalmente impondrá sus propios valores. Pero ya en el seno de la España romana, los españoles, después de integrarse al orden impuesto por los vencedores, no tardarán en contribuir de manera sustancial al desarrollo de su cultura, como vamos a ver en seguida.

LA ESPAÑA ROMANA

SÉNECA

España da a Roma no sólo emperadores como Trajano, sino a intelectuales de primer rango como Quintiliano, Marco Valerio Marcial, Lucano y, sobre todo, Séneca. Quintiliano y Marcial no son filósofos en el sentido estricto de este término, pero su obra poética y literaria está nutrida de espíritu ético-pedagógico, lo que el primero expresa en

los dos 12 libros de sus *Instituciones* y el segundo en sus *Epigramas*. Los *Epigramas* de Marcial se leían en todo el Imperio y su influencia se mantuvo viva hasta fines de la Edad Media. Tras el descubrimiento de la imprenta se multiplicaron las ediciones de su obra en París, Amsterdam, Leipzig y otras capitales europeas. Influenció no sólo a Góngora y Quevedo, sino también a Boccacio, Voltaire y a otros autores extranjeros. Marco Anneo Lucano (39-65 d.C.), sobrino de Séneca, murió a los veintiséis años, pero ello no impidió que pasase a la posteridad como uno de los grandes poetas épicos y dramaturgos de su tiempo, y que su obra siga reeditándose en toda Europa.

Pero la gran figura hispano-romana en el ámbito del pensamiento es el cordobés Lucius Anneus Séneca (4-65 d.c.), el primer filósofo español de rango universal, aunque Hegel no le dedique en su voluminosa pero arbitraria *Historia de la Filosofía* más que dos o tres líneas, y ello, por añadidura, no con la mejor intención. Además de filósofo, Séneca fue hombre de Estado y dramaturgo. Fue asimismo preceptor de Nerón, del que luego se alejaría. Séneca es ante todo moralista, un rasgo común a la filosofía española. El pensamiento senequista pertenece a la tradición de la filosofía fundada por Zenón y sus discípulos, pero lejos de ser un epígono de los maestros griegos, difiere a menudo de ellos, de los que se distingue, entre otras cosas, por su menor dogmatismo y su mayor amplitud de miras. Diderot no dejaba de tener una parte de razón al señalar que «*Sénéque n'est Estoicien que par la tête; a tout moment son coeur l'importe hors de la secte*». Dentro de su elevada espiritualidad, la filosofía senequista persigue fines eminentemente prácticos. De ahí que no vacile en recurrir a la retórica y al virtuosismo literario para dar mayor realce a sus ideas. Explica también que compusiera nueve tragedias con el objeto de hacer llegar al vulgo o público profano lo

que había expresado en sus obras específicamente filosóficas.

El objetivo de su obra es el de ayudar al hombre a encontrarse a sí mismo, condición previa para comprender lo que es la Verdad, la Felicidad y el sentido de la vida. Al comienzo de su obra *De la vida bienaventurada*, nos dice que todos los hombres desean ser felices, pero sin lograr encontrar el camino que conduce a esta meta, que no es otro que el de la Verdad, como señala en otra parte de su libro: «Nadie que viva al margen de la Verdad puede ser feliz». El fundamento de toda verdadera felicidad es la Virtud, un ideal encarnado por la figura del sabio El hombre es un animal racional, y la Razón el medio más idóneo para alcanzar el *summum bonum*. Vivir bajo la dirección de la Razón significa vivir de acuerdo con las leyes de la Naturaleza, *secundum naturam vivere*, dado que las leyes naturales son las que más convienen y mejor sirven al hombre. Entre los bienes que Séneca menciona como deseables figuran la Amistad, la Paz, el bienestar de la patria y la alegría interior que acompaña a todo hombre virtuoso. En cambio, rechaza como nocivos, indiferentes o superfluos los bienes que el hombre común más suele codiciar, en primer lugar la riqueza, el lujo o la pompa. «Aprende a estar satisfecho con poco», escribe en una de sus últimas cartas a Lucilio. Y poco más adelante: «Basar una vida feliz en el oro y la plata es vergonzoso», (turpe est beatam vitam in auro et argento reponere).

La cosmovisión senequista es panteísta. Dios y el cosmos son uno y lo mismo, como demuestra la belleza de toda la Naturaleza, orgánica e inorgánica. La parte superior y más noble del hombre es el alma, que Séneca considera, como Platón, de origen divino. El cuerpo es lo inferior, pero ello no quiere decir que haya que despreciarlo y descuidarlo, ya

que el hombre es por naturaleza un mundanum et elegans animal.

En el plano ético, Séneca es en principio optimista; de ahí que afirme la capacidad natural del hombre para hacer el bien. Pero la experiencia y los años le alejarán de esta posición inicial y darán paso a una concepción más realista y escéptica de la moral. Si no abandonará nunca sus ideales, tampoco cerrará los ojos a la dimensión cainita del hombre. Así, en su Epístola número 103 a Lucilio afirma que los «peligros más corrientes que amenazan al hombre proceden del hombre mismo», para añadir unos renglones más abajo que al hombre le gusta destruir al hombre, homini perdere hominem libet. Los hombres son peores que las fieras salvajes, pues atacan y destruyen no por necesidad, como éstas, sino por vocación. Cuando Hobbes afirma que el hombre es un lobo para el hombre, está repitiendo a Séneca, y lo mismo ocurre cuando el Freud tardío introduce el principio fanático en su concepción antropológica.

El hombre, demasiado débil para bastarse a sí mismo, busca por instinto de conservación la compañía y ayuda de los demás, es por naturaleza un animal político y social. En su estado natural, los hombres vivían inocentemente y sin necesidad de leyes, pero más tarde, a medida que la sociedad crecía y se diversificaba, fue necesario fundar un Estado que organizara y arbitrara su convivencia. Sin el Estado, la sociedad se convertiría en caos. Séneca tiene una concepción altruista de la sociedad y de los ciudadanos que la componen, señalando en este contexto que el bien común es la condición previa para el bien particular de cada uno. En el plano de la relación entre los pueblos, es resueltamente universalista y opuesto a todo tipo de Nacionalismo, etnocentrismo o racismo. Los hombres son por naturaleza iguales y están unidos entre sí por su

condición humana. Establecer diferencias étnicas o de otro género entre ellos significa atentar contra las leyes de la Naturaleza y el principio de igualdad, una tesis con la que se convierte en pionero de los derechos humanos, un concepto desconocido hasta entonces. O como dice su exégeta Salomón Rubin en su obra Senecas Ethik: «Frente a Posidonio y todo el estoicismo antiguo y medio, empezó a proclamar, en los términos más encendidos, el carácter irreversible de los derechos humanos y la igualdad moral de todos los ciudadanos». Partiendo de estos supuestos, condena la práctica de la esclavitud y denuncia como artificiales, discriminatorias e ilegítimas las barreras que el orden romano, abusando de su poder, establece entre caballeros, libertos y esclavos. Con la misma vehemencia ataca al sistema legal por negar todo derecho a los esclavos degradándolos a propiedad exclusiva de sus amos. Pero Séneca arremete también, y en los términos más implacables, contra la guerra y el militarismo. Los actos de violencia y homicidios que la ley condena cuando son perpetrados por individuos privados, se convierten en hazañas por el simple hecho de que son ordenados por el Senado y cometidos por soldados uniformados. También en este aspecto Séneca se revela, con Epicteto y Marco Aurelio, en precursor de todas las teorías anti-belicistas e irónicas que el pensamiento universal desarrollará a través de los siglos, una dimensión de su doctrina cuya actualidad no necesitamos subrayar. Pero no menos actual es su crítica a la praxis política de su tiempo, en la que no ve más que corrupción y arbitrariedad; de ahí que recomiende apartar las manos de la vida pública. «Conviene, pues, apartarse de los tribunales y de los puestos públicos, que el ánimo grande también tiene en los retiros donde poder esparcirse», escribe en *De la tranquilidad de ánimo*, aunque sin identificarse del todo con el apoliticismo integral de

Epicuro y sin descartar que en determinadas ocasiones el ciudadano intervenga en los asuntos de la *res publica*.

Dentro de su extensión y de su diversidad temática, el pensamiento del gran cordobés está concentrado en un punto único: el de afirmar la capacidad del hombre para vivir dignamente y de acuerdo con su voluntad y su libre albedrío. El principio de autodeterminación postulado por él no es de todos modos absoluto, ya que está causalmente unido a su concepción fatalista de la existencia. Por muy libre que sea y por muy óptimamente que quiera organizar su vida, el hombre, también el más sabio o poderoso, está supeditado en último término a las fuerzas del azar o providencia. «Los hados nos guían», afirmará tajantemente en «*De la divina providencia*». El signo central de existencia humana es la inconstancia y mudanza, lo único cierto la muerte, un tema que Séneca aborda una y otra vez desde las más distintas perspectivas. «Advierte, pues, que naciste para la muerte», escribirá en *De la tranquilidad del ánimo*, anticipando literalmente el «ser-para-la-muerte» que veinte siglos después Martín Heidegger dará a conocer como el eje de su filosofía. Lo propio del varón bueno es rendirse al destino y soportar con entereza los golpes que éste tenga a bien asestarle. Es precisamente, al enfrentarse a la adversidad, cuando el hombre tiene la ocasión de demostrar su fortaleza interior, nos dice una y otra vez con distintas palabras. La moral de Séneca es ante todo una moral muy próxima al espíritu de resistencia o moral de defensa que encontramos tan a menudo en la conducta del *homo hispanus*. Job se queja, Séneca resiste. El senequismo es la expresión filosófica o culta de una cosmovisión profundamente arraigada en el alma popular española, como ha explicado muy bien Angel Ganivet en su *Idearium*. También tiene razón Menéndez Pelayo al afirmar que en

Séneca «están apuntados ya los principales caracteres del genio filosófico nacional» (*Ensayos de crítica literaria*).

Pero no menos profunda ha sido la irradiación del senequismo fuera de nuestras fronteras. Ello explica que todavía hoy sea uno de los pensadores españoles más reeditados, traducidos y comentados. Ilsetraut Hadot, una de las mejores conocedoras contemporáneas de la obra senequista, no exagera al escribir que «*son oeuvre de moraliste a exercé une influence capitule sur la formation de la pensée occidentale*». Uno de sus innumerables admiradores y adeptos fue Montaigne, como se desprende de la lectura de sus *Essais*.

EL CRISTIANISMO

La conquista y el sometimiento de la Península Ibérica por las legiones romanas coincidió, en el espacio y el tiempo, con la penetración del Cristianismo en nuestro suelo, un acontecimiento destinado a dejar una profunda e imborrable huella en nuestro pensamiento, en nuestra manera de ser y en nuestra historia. No necesito recordar que esta dimensión religiosa de nuestro pueblo ha despertado y sigue despertando las más encendidas controversias. Juzgada hasta hoy por los españoles creyentes como el verdadero fundamento de nuestra identidad humana, cultural y nacional, los sectores agnósticos, ateos o laicos han visto en ella el origen y la causa de todas nuestras desventuras, un criterio

compartido por las corrientes irreligiosas del extranjero, como tendremos ocasión de comprobar a lo largo de nuestro trabajo. Si es innegable que la Iglesia Católica ha dado motivos más que suficientes para criticarla y que en su nombre se han cometido los más horrendos crímenes — lo que también vale para otros países y otros credos religiosos—, no es menos cierto que la doctrina cristiana contribuyó de manera decisiva a la formación humana, moral y espiritual de nuestro pueblo, junto a la superación de la decadencia romana y de la barbarie nórdica. No son pocos los españoles que comparten el criterio expresado por García Morente en su obra Ideas para una filosofía de la historia de España: «Es sencillamente imposible imaginar una historia de España sin religión católica». No reconocer este hecho, o negarlo por los graves errores cometidos por las autoridades eclesiásticas, es incurrir en una concepción anti-dialéctica de la historia, a la cual ha pertenecido, se quiera o no se quiera, la era teocéntrica de la Humanidad, de la que España constituye uno de sus eslabones más importantes, también en el campo de la cultura y el pensamiento. ¿Cómo explicarse si no el fondo religioso que late en la obra de nuestros grandes clásicos del Siglo de Oro y de otras épocas? Una cosa está clara: la llama del fervor religioso prendió pronto y con gran fuerza en el alma del celtíbero. «No european country was ever so impregned with religion as Spain», escribe el americano Richard Pattee con plena razón en su libro *This is Spain*. Por mi parte añadiré lo que he escrito ya en otras partes, a saber, que el virulento ateísmo y anti-clericalismo profesado por el movimiento obrero español a partir de la segunda mitad del siglo XIX no fue sino la versión inversa del profundo sentimiento religioso que ha caracterizado durante siglos la vida española. Y ello reza también para su redencionismo

social, en el que no es difícil captar la huella de la mística española.

Una de las primeras manifestaciones de esta pasión religiosa es la rebelión de Prisciliano (340-385) contra la Iglesia institucionalizada, una lucha que durará casi un siglo y que convertirá al predicador gallego y Obispo de Ávila en «el único gran hereje español de los primeros siglos cristianos», como dirá de él Unamuno en *Andanzas y visiones españolas*. Inspirado por la Gnosis y el maniqueísmo, arremete contra el clero de su tiempo y la autoridad de la Iglesia oficial, aboga por un Cristianismo ascético y riguroso basado exclusivamente en el Espíritu Santo, y proclama la igualdad de sexos y el derecho de la mujer a ejercer funciones eclesiásticas. Fernando Sánchez Dragó, que ha estudiado a fondo la vida y la obra de Prisciliano, ha subrayado la influencia que ejerció sobre un buen número de teóricos y místicos españoles, entre ellos Ramón Llull, Miguel Servet, San Juan de la Cruz y Miguel de Molinos. Pero no menor fue su influjo allende los Pirineos, no sólo en Francia, donde predicó, sino también en otros países. La importancia de la herejía priscilianista en la historia de las ideas religiosas explica la atención que en nuestro país le consagraron Menéndez Pelayo y Bonilla San Martín. Lo mismo ocurrió con otros eruditos en el extranjero, especialmente tras el descubrimiento en la biblioteca de la Universidad de Wurzburgo de 12 tratados atribuidos al heresiarca gallego. De hecho, Prisciliano es el precursor de los movimientos quliásticos y milenaristas que a partir de los siglos X y XI aparecen en casi toda Europa: cátaros, albigenses, waldenses, husitas. Acusado de magia negra, gnosticismo y maniqueísmo, el año 385 fue decapitado en Tréveris junto con otros tres heresiarcas. Fernando Sánchez Dragó: «Por primera vez en la historia de la Iglesia se degollaba a un hombre —a un puñado de hombres— por el

delito de opinión» (*Del priscilianismo al Liberalismo*). En el Concilio de Toledo celebrado el año 400, muchos Obispos se retractaron del priscilianismo, pero la influencia de la doctrina perduró hasta el siglo VII.

LA ESPAÑA VISIGODA

ISIDORO DE SEVILLA

Cuando los visigodos invaden España a principio del siglo V, la unidad religiosa de nuestro país estaba bastante consolidada, lo que permitió que la población indígena pudiera hacer frente al arrianismo profesado por los invasores nórdicos. Pero hasta la conversión de Recaredo al Catolicismo, el año 589, la Península fue escenario de las más terribles luchas religiosas.

En el plano del pensamiento, la figura más destacada de la España visigoda es San Isidoro. El Obispo de Sevilla es, después de Séneca y en el marco del Cristianismo, la segunda personalidad universal que nuestro país ha dado a la Humanidad. Con razón la prestigiosa *Enciclopedia Brockhaus* le ha calificado como el «último patrístico de Occidente». Nombrado en 1772 «Doctor de la Iglesia

universal», fue el escritor en lengua latina más leído de la Edad Media. Su biógrafo Justo Pérez de Urbel afirma que con la excepción de la Biblia, no ha habido un autor que haya sido tan copiado, leído y comentado como Isidoro. Los 20 libros de su *Etymologiae* contienen todo el saber de su tiempo, y sus *Sentencias* anticipan las Sumas teológicas posteriores. Tras el descubrimiento de la imprenta fue uno de los autores que más pronto se editaron. Su fama y su prestigio explican la divulgación de su obra en el extranjero y los estudios sobre ella, uno de los últimos el libro de H.J. Diesner *Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien*, Berlín 1971.

Es abrumador su caudal de conocimientos y el gran número de datos que maneja. Admirable es, asimismo, la precisión de su terminología y de su aparato conceptual, así como la claridad y trasparencia de su latín. La obra del Obispo de Sevilla es una síntesis entre historia sagrada e historia profana. Al analizar en el tomo IX de sus *Etimologías* el surgimiento y desarrollo ulterior de los pueblos, establece claramente las diferencias entre ellos, pero sin catalogarlos y juzgarlos con criterios etnocéntricos. Como señala Marc Redeillet, uno de sus últimos exégetas y traductores franceses: «*Observons d'abord qu'il n'y a pas de pensée moins raciste que celle d'Isidore*». A través del monje Alcuíno, el pensamiento isidoriano penetró en la corte de Carlomagno. El monje irlandés era un gran admirador del Obispo de Sevilla, al que consideraba como al máximo maestro de la Iglesia de su tiempo. Lo mismo reza para San Bonifacio, celoso lector y propagador en Inglaterra, de la obra isidoriana. En una carta escrita en 782, el papa Adriano elogiaba a Isidoro como un «hombre de conocimientos enciclopédicos». Su influencia perduró hasta las postrimerías de la Edad Media. Tomás de Aquino se apoya en su autoridad, sobre todo para fundamentar sus tesis

sobre el Derecho Natural, y Dante le incluye en el Paraíso de su Divina Comedia (Canto X, v. 150)

LA ESPAÑA MUSULMANA Y HEBREA

Gabriel Jackson comienza su libro Introducción a la España medieval con las siguientes palabras: «Siempre he pensado que el aspecto más significativo, con mucho, de la historia medieval de España es la constante interpenetración de las tres culturas diferentes presentes en la Península: la islámica, la hebrea y la cristiana. En ninguna parte del mundo ha tenido lugar una lucha tan prolongada, una simbiosis y una influencia mutua tan considerable entre las tres grandes tradiciones religiosas del mundo occidental». Este criterio ha sido y es compartido por un gran número de historiadores, aunque no hayan faltado ni falten los que subrayan más los aspectos negativos de la convivencia entre las tres religiones monoteístas.

La presencia de árabes y judíos ejerció no sólo una profunda influencia en la Península, sino que su irradiación cultural se extendió a toda Europa, por mucho que Menéndez Pelayo no compartiera este criterio, como manifestaba en su *Discurso de Ingreso* en la Real Academia Española, en 1891: «Achaque fue de la erudición de otros tiempos poner por las nubes el influjo de árabes y judíos en la cultura de Europa». Si en contra de lo que pensaba nuestro ilustre polígrafo, la cultura árabe y hebrea

modificaron en alto grado los modos de vivir, de pensar y de sentir de la España cristiana y la de otros países europeos, fue sencillamente porque, en aspectos esenciales, era superior a la de los demás pueblos y civilizaciones. Los árabes nos conquistaron por partida doble: primero por medio de las armas, después gracias a su ciencia.

AVICEBRÓN

Sobre la vida del filósofo y poeta hispanojudío Avicebrón (Salomón ibn Gabirol) se poseen pocos datos exactos. Más o menos seguro es que nació en Málaga hacia el año 1020 y murió en Valencia hacia el año 1058, así como que residió durante varios años en Zaragoza. Huérfano de padre desde niño, de salud enfermiza y sin recursos económicos, pudo dedicarse al estudio y a la creación literaria gracias a los mecenas que le protegieron. En sus poemas religiosos ensalza la fusión del alma humana con lo Infinito y la *unio mystica* con Dios, lo que reza especialmente para el poema *Corona real*, una especie de ascenso progresivo hacia las cimas de lo divino. Aparte del pequeño tratado *Perfeccionamiento de las cualidades morales* y de otras obras que se han perdido, su contribución al pensamiento universal se debe al libro *Fons vitae*, concebido en forma de diálogo entre el maestro y el discípulo. Escrito en árabe, fue traducido al latín el año 1150. Influenciado por el emanantismo de Plotino, su cosmovisión parte del concepto de *materia universalis* como fundamento de todo lo creado, lo que explica que Ernst Bloch le haya incluido en lo que él

llama «izquierda hegeliana». Pero la materia universal concebida por el filósofo hispanojudío no se limita al mundo físico, sino que incluye también la existencia espiritual, realidad que él subsume en el término de *materia spiritualis*, muy próximo a la «materia noética» o «materia divina» de Plotino.

A pesar de su identidad judía, su obra *Fuente de la vida* tuvo más repercusión en el mundo árabe-cristiano que en el hebreo, lo que explica que los escolásticos creyeran durante siglos que se trataba de un filósofo árabe. Es significativo en este contexto que *Fons vitae* no contenga referencias textuales ni a la Biblia ni a los rabinos, aunque junto a la influencia de Aristóteles y el Neoplatonismo sea perceptible en ella el eco de la religiosidad hebrea. Avicebrón ejerció una notable influencia sobre pensadores cristianos de tanto renombre como Duns Scoto, Alberto Magno y Tomás de Aquino, así como sobre Giordano Bruno y Benito Spinoza, los dos grandes representantes del Panteísmo moderno.

MAIMÓNIDES

El filósofo y médico hispanojudío Moisés ben Maimónedes, considerado como la expresión más alta del judaísmo medieval, vino al mundo en Córdoba el año 1135. Habiéndose sus padres negado a abrazar la religión musulmana, cumplidos los 13 años se vio obligado en compañía de ellos a peregrinar durante una década por tierras españolas, hasta que se asentaron en Fez, donde permanecieron siete años. Tras una estancia de dos años en

Palestina, fijaron finalmente su residencia en El Cairo, ciudad en la que Maimónedes llegó a ser médico en la corte del sultán Saladino y en la que fallecería en 1204.

De su copiosa obra en hebreo y árabe destaca *Guía de los perplejos* (*Dalatat al-Hairin*). La base de su doctrina es el Antiguo Testamento, pero se nutre también de aristotelismo, de Neoplatonismo y de la cultura árabe, por lo que fue acusado de herejía por algunos sectores judíos. La meta más alta de la vida humana es el conocimiento de Dios. Dotado de Razón, el hombre es libre para hacer el bien y el mal, por tanto plenamente responsable de sus actos, por los que tiene que ser juzgado sin paliativos por la Ley, a la que Maimónedes se refiere una y otra vez como instancia suprema para ordenar la conducta humana. En este aspecto se mantiene fiel a la tradición judía. Saliendo al paso de los teóricos que realzaban sobre todo la dimensión sombría de la existencia humana, señaló que si el hombre se queja tanto, es por pura egolatría. El peor pecado y el más extendido es la concupiscencia. Lo que los hombres consideran a menudo como bienes (poder, riqueza) se revelan finalmente como males, pues conducen a la deformación del alma y el cuerpo. De ahí que el hombre deba aprender a renunciar a lo superfluo y a conformarse con lo necesario: «Pues cuando se busca lo que no es necesario, difícilmente se encuentra lo necesario», escribe en *Guía de los perplejos*. El camino para encontrar la paz y el sosiego interior es el de reconocer que los bienes de este mundo, incluidos los mejores, son fugaces y carecen de valor intrínseco. Maimónedes enjuiciaba la vida no sólo como filósofo, sino también como médico, lo que explica el gran número de consejos prácticos que su obra contiene. En aspectos esenciales, su crítica al Hedonismo y al Materialismo es perfectamente aplicable a la actual sociedad de consumo.

AVERROES

Considerado unánimemente como el representante más destacado de la filosofía hispanoárabe, Averroes nació en Córdoba en 1126 y murió en 1198 en Makaresch, ciudad en la que residió con frecuencia. Terminados sus estudios de Filosofía, Medicina y Derecho en la Universidad cordobesa, fue, como su padre, Cadí (Juez Mayor) en Sevilla y en su ciudad natal.

Averroes ha pasado a la historia de las ideas por distintas razones. Una de las principales ha sido la de haber defendido la independencia y legitimidad de la Razón como supremo vehículo de conocimiento, también con respecto a la religión, lo que hizo especialmente en su obra central *Destructio destructionis*, en la que refutaba con todo énfasis los ataques que el filósofo y místico Algacel había dirigido contra la Razón en su libro *Destructio Philosophorum*. No puede sorprender que en su libro *Averroes et l'averroisme*, Renan le calificase de «librepensador». El filósofo cordobés establecía una diferencia específica entre Ciencia y Religión, afirmando que lo que puede ser verdad científicamente no necesita serlo en el ámbito de la Fe, y viceversa. De ahí que tanto por parte de la ortodoxia islámica como cristiana se le acusase de postular una «doble verdad». Averroes estaba lejos de rechazar la religión, pero la entendía sobre todo como necesaria para la educación y guía moral del vulgo, no como fuente suprema del conocimiento, que es el ámbito que compete a la Filosofía y no a la Teología. En este contexto acusó a los teólogos de fomentar, con sus interpretaciones arbitrarias y fantásticas de la religión, el error, la superstición y la incredulidad. Filosofía Pura y Religión no son incompatibles, sino que debidamente entendidas, constituyen una sola y misma verdad.

Gran conocedor y admirador de la filosofía aristotélica, escribió varios *Comentarios* sobre el Estagirita; de ahí que tras su muerte se le designase como el «Comentador de Aristóteles». Pero fue influenciado también por el Neoplatonismo de la Escuela de Alejandría, especialmente por Plotino. Su concepción del universo se componía de una síntesis entre Racionalismo y Panteísmo Materialista. La materia primera y originaria es eterna, preexistente e increada, por tanto incompatible con una *creatio ex nihilo*. Y tan eterna como la materia es el movimiento, motor y principio del paso de la potencia al acto, proceso nunca interrumpido que constituye la auténtica Creación.

En la fase final de su vida, la ortodoxia musulmana condenó su doctrina y logró que fueran quemados sus libros, confiscados sus bienes y se le desterrara a Lucena, recobrando su libertad sólo pocos meses antes de morir. Pero también la Iglesia Católica anatemizó repetidamente sus enseñanzas, tanto por su aristotelismo como por su tesis de la doble verdad. Esta condena por parte de los Papas no impidió que el averroísmo ejerciera una profunda influencia sobre la Escolástica, empezando por Alberto Magno y Tomás de Aquino, aunque en determinados puntos ambos le contradijeran en sus respectivos escritos *Contra Averroistas* y *De unitate intellectus contra Averroistas*. De hecho, la irradiación del filósofo hispanoárabe perduró hasta bien entrado el siglo XVII.

CAPÍTULO II
MADUREZ Y PLENITUD



A finales de la dominación musulmana, cuando los ejércitos hispano-cristianos se han apoderado de la mayor parte de la Península y los árabes van quedando acorralados cada vez más hacia el Sur, surge en Mallorca la figura de Ramón Llull, a la que dos siglos y medio después, consumada ya la Reconquista y en pleno Renacimiento, seguirán las de Juan Vives y Miguel Servet. Los tres son españoles andariegos, cuya vida transcurrirá más fuera que dentro de España. Por su originalidad y profundidad, su obra acaparará la atención de sus contemporáneos y dejará una huella imperecedera en la historia del pensamiento, de la que son tres representantes esenciales.

RAMÓN LLULL

La vida y la obra de Ramón Llull (1232-1316) constituyen un intento grandioso de superar las divisiones religiosas entre españoles, árabes y judíos, y convertirlas en una síntesis superior, una meta que explica el carácter dialógico de su filosofía, no sólo en este aspecto muy influenciada por el Idealismo platónico y el Neoplatonismo. Ponerse en el lugar del otro: he ahí la divisa central de la filosofía llulliana. Ésta es la razón de que inste a los cristianos a que aprendan la lengua de los «infieles», única manera de comprenderles y de dialogar con ellos. Él mismo predica con el ejemplo aprendiendo árabe. El papel prioritario o privilegiado que el filósofo y místico mallorquín concede al interlocutor anticipa, *in nuce*, la filosofía del «*autrui*» que siete siglos después el filósofo franco-judío Emmanuel Lévinas lanzará a

los cuatro vientos como una gran novedad, cuando detrás de ella se percibe la clara huella de la cábala, presente también en la obra llulliana. Pero también la lógica relacional o interpersonal de Llull contiene en esencia la filosofía intersubjetiva que Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel en nombre de la «Ética del Discurso» (*Diskursethik*) desarrollarán a partir de la década del sesenta, pero sin citar naturalmente a Llull y apoyándose en el Positivismo Lingüístico de Ludwig Wittgenstein y en el Pragmatismo estadounidense.

La voluntad de diálogo de Llull no significa de todos modos que fuera un ecléctico, o como diríamos hoy, un relativista. Muy al contrario, como buen platónico creía en las verdades últimas, en su caso el Dios cristiano: «Complácese el entendimiento conociendo que Dios existe de necesidad, y queriendo investigar si hay un Dios o muchos, memora quedar probado que Dios es infinitamente bueno e infinitamente grande, lo que no podría ser si hubiera muchos dioses» (*Ascenso y descenso del entendimiento*). La concepción llulliana es teocéntrica. Dios es el fundamento de la Verdad y de todo lo creado; no aceptar ese principio conduce inevitablemente al extravío, cuyo signo principal es el autocentrismo o culto al yo. O como escribe textualmente en la *Logica nova*, «El hombre existe para que adore a Dios, le reconozca y ame, honre y sirva». Es a partir de este convencimiento fundamental que debe entenderse la incansable labor apologética y proselitista a la que Llull se entregará hasta el fin de sus días, los numerosos viajes que emprenderá por Europa y África para propagar sus ideas y el ingente número de manuscritos que saldrán de su pluma, unos 250 en total. Pero lejos de querer imponer su doctrina por la vía de la coacción o la fuerza física, opta por el entendimiento dialógico entre las tres religiones monoteístas. O como

escribe Erhard W. Platzeck en su monumental obra sobre nuestro humanista: «El espíritu de la Reconquista seguía estando vivo en Llull, con la diferencia de que permutó la espada de los caballeros por la espada de la palabra». Y si piensa así es porque está profundamente convencido de que la verdad posee una fuerza intrínseca que hace superfluo el empleo de la coacción o la violencia. De ahí que sueñe con una *Pax christiana* basada en la convivencia pacífica de los pueblos bajo la tutela del Papado, una visión que expone en su obra *Blanquerna*, la primera novela utópico-social europea. Aunque en un contexto histórico y axiológico distinto, el filósofo mallorquín se convierte, junto a su contemporáneo Dante, en precursor y abanderado de las diversas teorías irénicas surgidas en Europa tras su muerte, desde la de Pierre Dubois (1403) y la de George von Padjebrad (1453) a la del cuáquero William Peen (1693) y a la de la *Paz perpetua* de Kant. Tanto por el carácter visionario y especulativo de sus escritos como por su inmenso saber, sus admiradores le llamarán «*Doctor illuminatus*», sus adversarios «*Doctor Phantasticus*». En su estudio *De la poesía mística* (1890), Menéndez Pelayo le caracterizará como «hombre en quien se hizo carne y sangre el espíritu aventurero, teosófico y visionario del siglo XIV, junto con el saber enciclopédico del siglo XIII».

Pero Llull no es sólo un gran soñador y un profundo creyente, sino a la vez un racionalista, y también en este aspecto se anticipa a su tiempo. No sólo rechaza el dualismo entre Razón y Fe introducido por Averroes, sino que afirmará que todos los *articuli fidei* pueden ser comprendidos por la Razón. Y ello reza también, y en primer lugar, para el conocimiento de Dios. Expresado en términos sencillos, el filósofo y místico mallorquín nos viene a decir: Dios quiere que le reconozcamos, y por eso nos ha concedido la facultad de la Razón. Lejos de ser una

categoría inferior o subordinada a la Fe, la Razón nos permite elevarnos a sus formas más acabadas y profundas. La Fe sola no basta, afirma Llull, que es exactamente lo contrario de la *sola fide* que Lutero defenderá tres siglos más tarde como el fundamento de su doctrina y como única expresión verdadera de la Fe. La Fe separada de la Razón es la que corresponde al vulgo, el cual, por carecer de los suficientes conocimientos teóricos no puede tener acceso a las regiones superiores de la Fe. El papel normativo que Llull asigna a la *ratio* explica que el filósofo italo-germano Vittorio Hösle vea en él un «ilustrado», como afirma en su magistral *Einführung* (*Introducción*) a la filosofía llulliana. Explica también que, en nombre de la Razón, Llull alce su voz contra todo intento de legitimar la Fe por medio de la autoridad y se pronuncie por el libre examen. Significativo en este contexto son las escasas referencias de sus escritos al testimonio de la Biblia o de la Patrística. También en este sentido se revela el carácter moderno de su filosofía.

Como hemos indicado más arriba, todo el edificio epistémico de Llull se apoya en el concepto de «relacionalidad», una categoría que aplica también a Dios. Un Dios carente de la categoría de relacionalidad pasaría a ser automáticamente un ente abstracto, vacío e inmóvil. La dimensión relacional del hombre no es un atributo externo a él, sino que forma parte intrínseca de su misma esencia o condición óntica. De ahí que critique la infravaloración aristotélica de lo relacional, asumida también por Tomás de Aquino. Frente a la diferencia específica que Aristóteles establece entre materia y forma o entre sustancia y accidente, Llull subraya la relacionalidad e interpenetración de todo lo existente. La expresión suprema de esta interdependencia es el amor, tanto en sentido religioso como humano. Todo lo que no se sea amor es error y mentira: he ahí el postulado central de la filosofía llulliana,

en la que una y otra vez se percibe la huella del franciscanismo, del que se sentía muy cerca.

El filósofo mallorquín no cursó estudios superiores y su formación fue básicamente autodidacta, pero ello no impidió que llegara a convertirse en uno de los pensadores más originales y fecundos del pensamiento universal, lo que explica la repercusión que su obra ha tenido y sigue teniendo dentro y fuera de nuestras fronteras. Con plena razón, Platzeck subraya el carácter único de su obra, la cual «no puede ser confundida con ningún otro sistema filosófico o teológico». Si no careció nunca de protectores y aliados, tampoco faltarán quienes le acusarán de difundir ideas heréticas. Pero eso ocurrirá tras su muerte. Mientras él vivió, sus obras fueron examinadas cuidadosamente por teólogos conocedores de su oficio y ninguno tuvo nada que objetar, lo que explica que su dictamen fuera siempre el de «*Nihil obstat*». No menos significativo es que a principios del siglo XVI el Cardenal Cisneros, impulsara a gran escala desde la Universidad de Alcalá el estudio y la divulgación del pensamiento de Llull, fundando con este objeto cátedras llullianas y disponiendo la traducción y publicación de sus obras.

Aparte del eco positivo o negativo que tuvo en España, sus máximos deudores en el terreno de las ideas son los italianos Picco della Mirandola y Giordano Bruno, y los alemanes Nicolás de Cusa y Leibniz. El Cusano le cita relativamente poco, pero reunió una gran parte de sus obras, en las que se inspiró para elaborar su propia teoría de la *coincidentia oppositorum*, versión teutónica del *ars combinatoria* de Llull. Con respecto a la influencia de Llull sobre Giordano Bruno baste decir que varias de sus obras llevan en el título el nombre del filósofo mallorquín. También Leibniz se ocupó a fondo de la filosofía de Llull, a quien cita en varias de sus obras. Bacon, exponente del Empirismo

inglés, criticó la *Ars Magna* lluliana, pero ello demuestra la importancia que asignaba a su pensamiento. Y lo mismo cabe decir de Descartes, que en su *Discurso del método* alude también a su obra. Sobre el interés que el filósofo mallorquín sigue despertando, baste decir que el año 1956 fue fundado en Maguncia el *Raimund-Lullius-Institut*.

JUAN LUIS VIVES

El filósofo, pedagogo y humanista Juan Luis Vives descendía de una ilustre familia de conversos afincada en Valencia, ciudad en la que vino al mundo en 1492 y que abandonó a los dieciocho años para proseguir sus estudios en la Sorbona. Disgustado por el ambiente universitario reinante en París, en 1512 se trasladó a Brujas, ciudad en la que tenía parientes. En 1517 fue nombrado preceptor del Príncipe Guillermo de Croy, futuro cardenal que le protegió hasta su muerte en 1521. Vives residía generalmente en Lovaina, de cuya Universidad fue nombrado profesor. Fue en esta fase de su vida que conoció al futuro Papa Adriano VI y a Erasmo de Rotterdam. En 1522, al morir Lebrija, la Universidad de Alcalá le ofreció la cátedra vacante, que Vives rechazó. A pesar de que empezaba a ser famoso, carecía de una situación económica estable, uno de los problemas constantes de su vida. Con el propósito y la esperanza de poner fin a su inseguridad material, decidió emigrar a Londres, ciudad en la que contaba con un egregio núcleo de admiradores, a su cabeza Tomás Moro, Canciller de Enrique VIII. Poco después de su llegada fue presentado

al monarca, que le encargó la educación de su hija, la princesa María. Pero al plantearse el pleito del Rey inglés con el Papa a causa de su decisión de divorciarse de Catalina de Aragón, Vives tomó partido por la Reina, a la que había dedicado ya su obra *Instrucción de la mujer cristiana*. Disgustado por la solidaridad de Vives con la hija de los Reyes Católicos, fue condenado por Enrique VIII a seis semanas de cárcel y a residir fuera de la sede de la Corte. Recobrada la libertad, regresó a Brujas, ciudad en la que moriría en 1540.

Vives fue uno de los españoles más admirados de su tiempo. El historiador Henri Pirenne le cita en su *Histoire de l'Europe*, junto a Erasmo y Tomás Moro, como el representante más genuino del espíritu renacentista. El hecho de que estos dos preclaros humanistas le honrasen con su amistad, refleja por sí solo la estima en que se le tenía en la Europa del siglo XVI. Cuando conoce a Erasmo, Vives ha cumplido apenas los 28 años, pero el gran humanista flamenco queda impresionado desde el primer momento por la cultura del joven español. Pero todavía más admira su manera de expresarse. Después de definir sus conocimientos filosóficos como «muy superiores al término medio», escribe sobre su estilo oral y escrito que «no puede compararlo con otro». En otra carta escribirá: «Espero grandes cosas de él». La confianza que Erasmo tenía en su joven amigo explica que le confiara varios trabajos, el último y más importante la edición de *La ciudad de Dios* de San Agustín. En su Comentario a la obra, Vives ensalzó en los términos más calurosos la filosofía de Platón y Aristóteles, por lo que en 1583, ya muerto él, fue incluido en el *Index librorum prohibitorum*. Por lo demás, nuestro humanista fue siempre respetuoso con la Iglesia, o como dijo en su obra *De veritate fidei christianae*: «En las cuestiones de Fe yo puedo errar, la Iglesia, no». Vives era

partidario de una reforma a fondo de las instituciones eclesiásticas, pero rechazaba, como también Erasmo, el camino elegido por Lutero.

Considerado por el gran historiador de la cultura Jacob Burkhardt como el fundador de la antropología moderna, Vives se ocupó a fondo de la estructura psicosomática del hombre. No pocos de los fenómenos que Freud expondría en su teoría sobre la conducta humana como un gran descubrimiento, fueron ya detectados claramente por el humanista valenciano en su *Tratado del alma*, aunque en términos más claros y menos sofisticados que los del médico vienés. La diferencia fundamental entre ambos es la de que mientras Freud no creía en Dios y tenía un concepto materialista del hombre y de la vida, Vives, influenciado profundamente por el idealismo platónico y cristiano, creía en la inmortalidad del alma y en la superioridad de ésta sobre el cuerpo. Frente al ateísmo freudiano estaba persuadido, asimismo, de que el sentimiento religioso es connatural al hombre, por muy bárbaro que éste sea. En la misma obra supo anticipar también el miedo del hombre moderno, un miedo que él debió sentir a menudo en su propia carne tanto por sus apuros económicos como por el mal de gota que padecía, quizá también por su condición de judío exiliado y errático: «Pero no hay calamidad en el alma mayor que la del miedo». No otra cosa escribiría Kafka —otro judío— en una de sus cartas a su prometida Milena: «Mi ser es miedo». Pero Vives habla también de la «angustia», un término que desde Pascal y Kierkegaard a Heidegger y Sartre, se convertiría en el núcleo temático de la filosofía existencial. Precisamente porque Vives estaba familiarizado con las contradicciones e insondables abismos del alma humana, dedicó una parte importante de su obra a la Pedagogía, de la que era un consumado maestro. Su biógrafo, exégeta y traductor Friedrich Kayser le define

como «uno de los reformadores de la enseñanza más conspicuos e influyentes». Dos años antes de su muerte compuso sus *Diálogos*, que sirvieron de libro de texto en casi toda Europa y fueron reeditados varias veces. La fuente de toda verdadera educación es la humildad, nos dice; sin la educación «el hombre no es hombre, sino bestia». Pero su obra pedagógica más importante y extensa es *De disciplinis*, aparecida en 1531. Aparte de su dimensión específicamente didáctica y de las numerosas reflexiones y consejos prácticos que contiene sobre una educación ideal, el libro es, en realidad, un tratado de Antropología, Sociología, Psicología y Religión, en el que nuestro humanista aborda temas que tres siglos más tarde serán desarrollados por Feuerbach o el mismo Marx desde su perspectiva materialista, sobre todo por lo que respecta a las necesidades primarias del hombre. El instinto de conservación obliga al hombre a atender en primer lugar los imperativos ineludibles del *primum vivere*, pero su fin último es el de «conocer la eternidad y participar en ella», añadiendo que «el único camino que conduce a la perfección es la religiosidad». El hombre es por naturaleza un ser social; de ahí que sin sociedad no pueda subsistir. «El lazo de la sociedad humana es la Bondad, su timón o timonel, la Razón.» Vives fue también un precursor del pensamiento social moderno, como se desprende de su obra *De subventione pauperum, sive de humanis necessitatibus*, impresa en Brujas en 1526. Era partidario de que la asistencia material a los pobres fuera asumida por el Estado y dejase de limitarse a la caridad ocasional ejercida por la Iglesia. «No debe sufrirse —resumía— en ninguna ciudad cristiana, que mientras unos nadan en la abundancia, gastando miles y miles en construir un sepulcro, una torre o un edificio útil a su vanidad, o en banquetes y otras exterioridades, peligre por falta de

cincuenta o cien florines la castidad de una doncella, la salud y la vida de un hombre de bien y que un pobre padre de familia se vea tristemente obligado a desamparar a su mujer y a sus tiernos hijos.» No de otra manera hablarán cuatro siglos más tarde Proudhon, Marx y demás apóstoles de la revolución social. Vives parte de la premisa de que la sociedad primitiva estaba basada en la comunidad de bienes, un estado de cosas que la codicia material y el afán posesivo transformó, con el paso del tiempo, en injusticia y desigualdad. De ahí la necesidad de crear órganos asistenciales capaces de poner fin a la pobreza. Dirigiéndose a los ricos dirá: «Lo que Dios da a cada uno no se lo da para él solo». Siguiendo a Platón y su afirmación de que las Repúblicas serían felices si borraran de su vocabulario las palabras «mío» y «tuyo», denuncia que lo que la liberal Naturaleza «puso a la vista y disposición de todos nosotros, lo cerramos y defendemos de otros con puertas, paredes, cerraduras, hierro, armas, y en fin, con las leyes; y así, nuestra avaricia y maldad ha introducido carestía y hambre en la abundancia de la Naturaleza y pone pobreza en la riqueza de Dios».

Menéndez y Pelayo no exageraba al llamarle «antorcha inmortal de nuestra ciencia», un juicio de valor que con otras palabras, ha sido emitido en general por los investigadores españoles y extranjeros que se han ocupado de su obra. No deja de ser sorprendente en este contexto, que Julián Marías infravalore su aportación al pensamiento universal, y por añadidura, con el peregrino argumento de que era «un hombre perteneciente a un grupo y a una época en que no era posible hacer seriamente una filosofía de altos vuelos» (*El tema del hombre*).

MIGUEL SERVET

El médico y teólogo Miguel Servet fue uno de los españoles más famosos de la primera mitad del siglo XVI, no sólo pero especialmente por el papel destacadísimo que jugó en las enconadas controversias religiosas de su tiempo y por su dura confrontación con el calvinismo, el luteranismo y la ortodoxia católico-romana, doctrinas frente a las cuales postuló desde muy joven tesis consideradas por sus enemigos como abiertamente heterodoxas y heréticas. En el ámbito de la Medicina pasaría a la posteridad por el descubrimiento de la circulación pulmonar de la sangre, un mérito que el inglés W. Wotton reconocería en su libro *Reflexions upon ancien and modern learning* (1694) y Benito Feijóo medio siglo después en sus *Cartas eruditas*.

Procedente de una ilustre familia muy devota, pasó la mayor parte de su vida fuera de su patria. Nacido en Villanueva de Sigena (Huesca) en 1511, cursó sus primeros estudios en Zaragoza y Barcelona, ciudad en la conoció a Juan de Quintana, futuro confesor y consejero de Carlos V. Al cumplir los diecisiete años se dirigió a Toulouse para estudiar Derecho. La lectura de la Biblia no expurgada del judío español Cipriano de Valera y de los *Logi theologici* de Felipe Melanchthon desvió su atención hacia la teología, una rama del saber que desde ese momento se convertiría en su preocupación central. Después de un viaje a Italia con su protector Juan de Quintana, recorrió Alemania, Suiza y Francia discutiendo con teólogos católicos y protestantes. Fue en el curso de estos viajes que conoció a Calvino, destinado a convertirse en su enemigo mortal y en su verdugo. En 1531 y 1532 publicó sus obras juveniles *De Trinitatis erroribus libri septem* y *Dialogorum de Trinitate libri duo*, en las que exponía sus ideas anti-trinitarias. Como dice Ángel Alcalá —gran conocedor de la obra servetiana—,

la publicación de ambos escritos «constituyó un escándalo internacional». En efecto, las tesis del joven Servet desencadenaron un alud de protestas y acusaciones. Denunciado a las autoridades eclesiásticas y civiles de España y Francia, se dictó orden de busca y captura contra él, medida que logró eludir adoptando el seudónimo de Michel de Villeneuve. Instalado en Lyon, tuvo que ganarse la vida trabajando como lector en la imprenta de los Hermanos Trechel, que le confiaron una edición revisada de la *Geografía* de Tolomeo. Siglos más tarde, el gran geógrafo Eliseo Reclús quedó tan impresionado del trabajo realizado por nuestro compatriota, que no dudó en calificarle como el verdadero fundador de la Etnografía y la Geografía Comparada. Durante su estancia en Lyon, Servet estudió Medicina bajo la dirección del médico y humanista Symphorien Champier, fundador del Colegio de Medicina de Lyon. Por consejo suyo, en 1537 se matriculó en la Facultad de Medicina de París. Pasado un tiempo, la Facultad se querelló con él a causa de la publicación de su libro *Syruparum universa ratio*, en el que atacaba duramente a la medicina tradicional. Asqueado de la capital francesa, en 1539 se dirigió a Charlieu y en 1541 a Vienne, ciudad en la que naturalizado francés y protegido generosamente por el Obispo de la diócesis monseñor Paulmier, residió 12 años ejerciendo de médico y escribiendo su obra central *Christianismi Restitutio*, que concluyó en 1546. Antes de publicarla envió a Calvino, por medio del librero Frélon, extractos de la misma. Calvino no sólo rechazó las tesis servetianas, sino que el 6 de febrero de 1546 escribió una carta a su adepto G. Farel diciéndole que si Servet pusiera un día sus pies en Ginebra, haría valer toda su influencia para que no saliera vivo de la ciudad. Contando de antemano con la hostilidad y la persecución de los teólogos protestantes, calvinistas y católicos, Servet publicó la obra

clandestinamente en 1553. Calvino, en poder de un ejemplar, le denunció, por medio de sus adeptos, al gran inquisidor de Lyon. Detenido, Servet negó ser el autor de la obra. Recobrada la libertad, se fugó de Vienne con la intención de refugiarse en Italia, pero a su paso por Ginebra no resistió la tentación de acudir a la catedral de San Pedro para oír predicar a Calvino. Reconocido por uno de sus adeptos, Calvino tomó las medidas necesarias para que fuera apresado, lo que ocurrió el 13 de agosto de 1553. Hizo valer también su influencia para que Servet fuera juzgado por el Pequeño Consejo de la ciudad, en el que contaba con la mayoría de votos. Condenado por heresiarca a morir en la hoguera, el 27 de octubre de 1553 fue quemado vivo en Champel, cerca de Ginebra. Dado que la leña estaba humedecida por el rocío de la noche, el suplicio duró dos horas. Servet se negó a retractarse hasta el último momento. Nuestro humanista murió y es recordado desde entonces, con plena razón, como un mártir de la libertad. El abominable crimen de Calvino y sus esbirros levantó una gran ola de protestas en toda Europa, muchas de ellas procedentes de los propios sectores calvinistas. En febrero de 1554 Calvino publicó su *Defensio* contra «los prodigiosos errores del español Servet», intentando justificar su innoble conducta y defendiéndose de las acusaciones de sus adversarios, pero en nombre de los calvinistas italianos de Basilea, G. Castellione le respondió lo que muchos pensaban: «*Uccidere un uomo, non é difendere una dottrina, ma soltanto uccidere un uomo*» (matar a un hombre no es defender una doctrina, sino únicamente matar a un hombre). La ejecución de Servet dio un gran impulso a los sectores de población partidarios de la libertad de pensamiento y de opinión. En este sentido, su muerte no fue infructífera.

Servet fue, sin duda, un pensador original e independiente, pero su obra no puede ser separada del panteísmo místico y neoplatónico muy en boga en la época renacentista que le tocó vivir. Su concepción de Dios es rotundamente monista y anti-trinitaria. El atributo fundamental de Dios es la potencia, a la vez causa de su energía creadora, un concepto que en un contexto distinto reencontraremos siglos después en la «*évolution créatrice*» de Henri Bergson. Lo mismo cabe decir del término bergsoniano «*élan vital*», que no es sino la transcripción del «espíritu vital» servetista. Todo lo creado es una manifestación de lo divino, nada existente es ajeno o externo a Dios. O como escribe en una de sus cartas a Calvino: «Está, pues, Dios en todo, obra en todo y lo alcanza todo». Lo mismo que el cuerpo y el alma, lo divino y lo humano forman una unidad indisoluble; de ahí que el hombre contenga en sí la categoría o esencia de la *deitas*. La cosmovisión servetiana constituye una clara e inequívoca divinización del hombre. Ahora bien, aunque Dios se manifieste y comunique en todo, no deja de ser «*deus absconditus*», es decir, trascendencia infinita, y por ello, *inintelligibilis* a la Razón y la experiencia humana. El Dios oculto se revela a través de Jesucristo, encarnación del Verbo y de la Iluminación divina. Es en nombre de la intercomunicación y conjunción entre Dios y sus seres creados que Servet rechaza el dogma de la Trinidad. Si Dios estuviera escindido en tres Personas, no podría cumplir su misión redentora y mediadora.

Servet tenía una concepción igualitaria de la fe y la doctrina cristiana, lo que explica que una de las tareas fundamentales de su obra será la de combatir a sangre y fuego el orden jerárquico-piramidal instaurado por el Papado a partir de la transformación del Cristianismo primitivo en poder, pompa y boato. El Papa es calificado por él, una y

otra vez, como la Bestia, el Anticristo y el producto de Satanás. Existe y sólo puede existir un sólo Pontífice, que es Jesucristo. Al reclamar para sí esta potestad, el Papa pasa a ser automáticamente un usurpador. Pero no sólo el Papa, sino todo el Catolicismo institucionalizado, son ilegítimos. En el Cristianismo concebido por Servet no están previstos ni templos ni aparato eclesial. Su modelo de fe es exclusivamente personal, y por ello, en él sobran los intermediarios entre el creyente y Dios. Cada uno es su propio sacerdote. Como dice Angel Alcalá, «la utopía del servetismo radica en su negación de todo tipo de organización institucional». Cuando Proudhon, Max Stirner, Bakunin y demás teóricos anarquistas anuncian en el siglo XIX que el peor enemigo del hombre es el Estado, ignoran naturalmente que están proclamando el mismo principio de autodeterminación que Servet defenderá en el ámbito religioso. Todo lo que no sea fe interior es anatemizado por él como falsa *spiritualitas babylonica et judaica*, Jerusalén y Roma como ciudades malditas. La fe verdadera reside en el interior de la persona y no tiene nada que ver con ritos y ceremonias de carácter externo. «La ley del corazón es la única ley de la Fe», afirmará anticipando literalmente las «*raisons du coeur*» evocadas por Pascal. Al igual que los anabaptisas, rechaza categóricamente el bautismo infantil como otro de los signos de un Cristianismo judaizado y falsificado. «El bautismo de niños es abominación detestable, fin del Espíritu Santo, ruina de la Iglesia de Dios, confusión de toda la profesión cristiana, anulación de la renovación operada por Cristo, quebranto total de su Reino», escribirá en la página final de su *Restitutio*. El hombre debe recibir el sacramento del bautismo a los treinta años, que es la edad en que adquiere su madurez y su capacidad para pensar y obrar con plena responsabilidad. El bautismo adulto significa la deificación

sustancial del hombre e implica un compromiso irrevocable que sólo puede ser asumido por quien está en condiciones de ser consciente de sus actos. Por supuesto, Servet es partidario, como Erasmo y demás humanistas de su tiempo, del libre albedrío; por consiguiente, rechaza el *servo arbitrio* de Lutero, y ello no sólo en sentido religioso. Por encima de las leyes positivas vigentes en la sociedad está la ley de la propia conciencia. De ahí su crítica a toda forma de teocracia y de tiranía política.

La teoría servetiana se apoya en el testimonio de la Biblia y en la Patrística, pero recurre también a fuentes rabínicas y coránicas. Su obra es, en cambio, ajena al gnosticismo, al esoterismo, al Talmud y a la Cábala, que rechazaba. A pesar de que su concepción del Cristianismo es claramente cristocéntrica y anti-judía, sus enemigos le acusaron de «judaizar», empezando por Ecolampadio (Johann Hausgen), quien en una carta a Servet le escribía: «Bien veo cuánto te apartas de nosotros, y más bien judaízas que predicas la gloria de Cristo». Por citar a Mahoma se le reprochó también querer islamizar el Cristianismo, uno de los argumentos que fueron utilizados contra él por los jueces que le condenarían a ser quemado vivo. En su época de formación, Servet fue víctima de la influencia negativa de Melanchton y su aversión a la Filosofía. Pero con el tiempo logró superar sus posiciones anti-filosóficas iniciales. Así, mientras en *De Trinitatis erroribus* calificaba de «malditos» a los filósofos y a Aristóteles concretamente de *gravissima pestis*, en su obra madura *Restitución del Cristianismo* trazaba, como Ramón Llull, un paralelo entre Razón y Fe: «No puede haber verdadera Fe sin comprensión y conocimiento», «No cree bien el que entiende mal, aunque diga que cree». Como humanista cultísimo, estaba familiarizado con la cultura clásica griega, por la que fue fuertemente influenciado, en

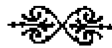
parte por Platón pero más decisivamente por Plotino, Porfirio, Proclo y, sobre todo, por Filón de Alejandría. Su utopía cristiana es o pretende ser una síntesis entre el Neoplatonismo y el Cristianismo Patrístico. Pero la influencia de estas y otras corrientes de pensamiento no merman ni invalidan el carácter independiente y original de la obra de nuestro gran humanista. En conjunto, su visión religiosa, cosmológica y antropológica es de carácter ascendente y afirmativo, más inclinada a subrayar las posibilidades regenerativas del Cristianismo que las debilidades del hombre, una actitud muy en consonancia con la « *Weltanschauung*» optimista del Renacimiento y a mil años luz del pesimismo agustiniano, del que se nutrirían Lutero y Calvino. Siguiendo a los griegos y a la filosofía renacentista, interpreta el cosmos como una unidad armónica y como la encarnación concreta y real de la Razón. El hombre es un microcosmos dentro del macrocosmos, una afirmación opuesta a la imagen sombría difundida por la teología medieval. Anticipando a Spinoza, subraya la unidad entre materia y espíritu, razón por la cual rechaza la separación platónico-cristiana entre alma y cuerpo, uno de los motivos de su condena en Ginebra. De la misma manera, no ve contradicción alguna entre el todo y las partes, que lejos de constituir categorías antinómicas, son complementarias entre sí. Lo singular y lo múltiple son inconcebibles uno sin el otro. También en el plano del conocimiento se pronuncia por la unidad entre Razón y Fe, rechazando por ello la «doble verdad» que Averroes establece entre Filosofía y Teología, o Platón entre la esfera de lo inteligible y lo sensible.

La concepción antropológica de Servet es radicalmente positiva y difiere, por ello, implícitamente del dogma del pecado original. Todo hombre, también el no cristiano, está siempre en condiciones de hacer el bien, cuya máxima

expresión es la *caritas*. Y porque el Bien consiste ante todo en amar al prójimo, se pronuncia, contra Aristóteles, no por la vida contemplativa o teórica, sino por la *vita activa* y sus obras. Anticipando la teoría moderna del progreso y de la filosofía hegeliana de la historia, concibe el universo como una totalidad dinámica y no concluida. No sólo en este aspecto es un precursor de la Ilustración, como ha señalado Francisco Sánchez-Blanco en su documentadísima tesis doctoral *Michael Servets Kritik an der Trinitätslehre*, publicada como libro en 1977. El ejemplo y fin de la utopía humana es Jesucristo.

Su doctrina estuvo en el centro de las discusiones de su tiempo, pero Servet mismo permaneció siempre un predicador solitario carente de todo apoyo y calor colectivo. En este sentido fue una especie de guerrillero español luchando en tierra forastera y enemiga, encarnando en cierto modo el espíritu rebelde y redencional que Cervantes sabría universalizar y eternizar más tarde en la figura de Don Quijote.

CAPÍTULO III
LOS TEÓLOGOS



PERENNE ACTUALIDAD

El cuerpo de doctrina elaborado por los teólogos españoles en el curso de los siglos XVI y XVII no obedece a criterios unánimes o convergentes entre sí, sino que se caracteriza precisamente por su carácter a menudo heterogéneo o incluso abiertamente opuesto, reflejo lógico de la respectiva individualidad de sus representantes. Pero dentro de su pluralidad, la teología española de ese ciclo histórico tiene determinados rasgos en común, entre ellos y principalmente la oposición a la teología protestante y la atención especial que consagra a la problemática religiosa, política, jurídica e internacional surgida con motivo del descubrimiento y la colonización del Nuevo Mundo por España y Portugal. El doble desafío del Protestantismo y de América obliga a nuestros pensadores religiosos a abordar y dar respuesta a problemas que las Sagradas Escrituras, la Patrística, el Tomismo y la Escolástica en su conjunto no conocían ni podían prever en todas sus implicaciones. Ya por este solo motivo, el pensamiento teológico de nuestro país asume y desempeña una labor pionera que ningún otro país europeo está en condiciones de cumplir. Una cosa parece fuera de duda: se esté o no de acuerdo con las teorías y tesis de nuestros teólogos, son las más importantes de Europa. Con plena razón, James Brown Scott, conocedor a fondo de la aportación de nuestros teólogos al Derecho

Internacional, ha podido hablar de la «*Spanish School of International Law*».

Para comprender en todo su alcance el significado de su obra, hay que tener presente que en una época teocéntrica como la de entonces, sus lecciones académicas, sus escritos y su predicación constituyen la máxima autoridad en materia tanto religiosa como civil y jurídica. Ello explica que reyes y políticos vean en los teólogos la conciencia teórica y moral de la sociedad y procuren ajustarse a sus doctrinas y dictámenes. Sería asimismo un error tremendo creer que lo que nuestros teólogos dijeron y enseñaron entonces ha dejado de tener importancia para el mundo de hoy. Muy lejos de ser así, la mayor parte de los problemas planteados y tratados por ellos conservan no sólo su plena vigencia, sino que siguen pendientes de solución, desde la justicia social a la paz, como vamos a ver a continuación.

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

El dominico Fray Bartolomé de Las Casas nació en Sevilla en 1474 y murió en Madrid en 1566. Sus ascendientes eran de origen judío-francés y se habían apellidado Casaus. Después de estudiar Humanidades, Filosofía y Derecho en la Universidad de Salamanca, en 1502 se embarcó para América, donde se dedicó, como su padre antes, a explotar y combatir a los nativos. Este período de vulgar conquistador y encomendero duró hasta su encuentro con Fray Pedro de Córdoba, enviado por los dominicos a predicar en el Nuevo Mundo. Influido por él, en 1514 decidió

abandonar sus posesiones y alzar su voz contra el régimen brutal que imperaba en las encomiendas. Aunque no fue el primero en elegir este camino, se convirtió, con los años, en el protector más conocido e influyente de los indios, siempre en litigio con los intereses de los conquistadores, del Consejo de Indias y de los teólogos que, como Ginés de Sepúlveda, rechazaban sus tesis.

Bartolomé de las Casas era menos un teórico que un hombre de acción. Para defender su doctrina, cruzó catorce veces el Atlántico, dialogó con Fernando «El Católico», el emperador Carlos V y su hijo el Príncipe Felipe, así como con altos representantes de la Corte y otras personalidades, entre ellas el cardenal Cisneros, que le nombró Procurador universal y Protector de los indios. Su mayor éxito lo obtuvo a raíz de su entrevista con el Emperador, a finales de 1541. Sus informes orales y escritos impresionaron de tal modo a su regio interlocutor, que éste dispuso la destitución de varios miembros del Consejo de Indias y la elaboración de las Leyes Nuevas de Indias, promulgadas en Barcelona en noviembre de 1542. La nueva versión de las Leyes, claramente favorables a los derechos de los indios y desfavorables para sus explotadores, representaban un gran avance legislativo, pero precisamente por eso tropezaron con la resistencia del poderoso «lobby» de los encomenderos, por cuya presión fueron revocadas tres años más tarde por la Corona. El mismo Las Casas dejó de ser una figura bien vista en la Corte. Para quitárselo de encima, se le nombró Obispo de Chiapas, lo que en marzo de 1544 le obligó a partir de nuevo para América. En abierto contraste con los éxitos que frecuentemente había obtenido en España, sus estancias en el Nuevo Mundo fueron casi siempre de carácter negativo, llegando incluso a ser desterrado y encarcelado un par de veces. Tampoco esta vez tuvo suerte. Su celo reformista y proselitista, siempre

bien intencionado pero a menudo torpe y alejado de la realidad, no tardó en tropezar con la desaprobación de las autoridades tanto civiles como eclesiásticas, así como de los franciscanos y agustinos, en parte también de los propios dominicos. Aislado, hostigado por todas partes y denunciado a la Corte como elemento perturbador, no le quedó otra opción que la de regresar a España, adonde llegaba a mediados de 1547 y de la que ya no se volvería a ausentar.

Por estas fechas su enemigo Ginés de Sepúlveda, partidario de la guerra contra los indios, había escrito su *Demócrates Segundo*, que si bien no recibió licencia para ser publicado, circulaba como manuscrito, del cual Las Casas recibió un ejemplar. Para dar a ambos ocasión de exponer sus respectivas tesis, el Consejo de Indias convocó un debate, que se celebró en Valladolid en dos sesiones, la primera en agosto y septiembre de 1550, la segunda en abril y mayo del año siguiente. La llamada «controversia de Valladolid» significó un gran triunfo para Las Casas. Encargado por el Consejo de Indias de elaborar un *Sumario* sobre la primera disputación, Fray Domingo de Soto dictaminó discreta pero claramente a favor de las tesis lascasianas, por lo cual —escribía al final de su dictamen— «a Dios primeramente y a él después se deben gracias». Una vez leído el *Sumario* de Soto, el Consejo de Indias declaró como ilegítima la esclavitud de los indígenas americanos. Recobrado su prestigio y ansioso de un poco de descanso, se retiró al sevillano Convento de San Pablo, donde durante dos años se dedicó a publicar varios escritos suyos y a proseguir su *Historia de las Indias*, obra que no vería la luz hasta el siglo XIX. Los doce últimos años de su vida los pasó viajando por España, redactando *Memoriales*, escribiendo cartas y buscando apoyo en la Corte para su obra evangelizadora.

Aunque muy discutida por su carácter tendencioso y su tono panfletario, la obra que mejor y más plásticamente ilustra el «*engagement*» lascasiano a favor de los indios es su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, terminada provisionalmente en 1542 en Valencia e impresa diez años después en Sevilla. Su ajuste de cuentas con los conquistadores y colonizadores del Nuevo Mundo no puede ser más implacable. Partiendo de un esquema radicalmente maniqueísta, el defensor de los indios caracteriza a éstos de «ovejas mansas» y a sus opresores de «leones, tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos». Durante cuarenta años —escribe—, los españoles no han hecho otra cosa que «despedazar» a las mansas ovejas, «matarlas, aniquilarlas, afligirlas, atormentarlas y destruirlas». Para ello, se han valido de dos procedimientos, el primero por medio de «injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras», el segundo, «oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres y bestias pudieron ser puestas». Y el único motivo de este cruel proceder no es otro que el afán de acumular «oro y henchirse de riqueza en muy breves días». El mismo tono y el mismo contenido implacables caracterizan a los 8 restantes *Tratados* que consagraría al tema y que no cito porque son una repetición de lo que escribió en el primero.

El honor de haber denunciado públicamente por primera vez las tropelías cometidas por nuestros antepasados en el Nuevo Mundo corresponde al dominico Antonio de Montesinos, pero el alegato lascasiano es el primer documento anti-colonial moderno. Ello explica la enorme repercusión que pronto tuvo, primero en Europa, más tarde en el propio subcontinente americano, donde el nombre de Las Casas será recordado y citado una y otra vez como testimonio de la opresión hispana sobre la población nativa. Gabriela Mistral resumía esta admiración al llamarle «honor

del género humano». Como anota su exégeta norteamericano Lewis Hanke, «Algunos de los tratados se usaron con fines de propaganda en las revoluciones hispanoamericanas, 1820-1826». En España mismo, el libro tuvo poca difusión y no fue reeditado hasta casi un siglo después de su primera edición. Prohibido por la Inquisición en 1659, circuló más como un libro clandestino que público. En el extranjero pasó a convertirse, en cambio, en lo que hoy llamaríamos un «*best seller*», y ello por la sencilla razón de que los países protestantes y enemigos de España creyeron encontrar en su contenido la prueba palmaria y definitiva de la crueldad que nos achacaban. Como señala la profesora e investigadora Consuelo Varela en su documentada *Introducción* al libro de Las Casas, «Tenemos noticias por lo menos de 21 ediciones en holandés, 8 en italiano, 6 en francés, 4 en alemán, 2 en inglés y 2 en latín: 43 traducciones en 70 años». La difusión del libro más allá de nuestras fronteras contribuyó, en no poca medida, a incrementar la leyenda negra que ya entonces circulaba sobre España, de la que también se hizo eco el ilustrado Montesquieu en el primer tomo de su obra *De l'esprit des lois*: «*Je n'aurais jamais fini si je voulais raconter tous les biens qu'ils ne firont pas, et tous les mals qu'ils firent*» (*Yo no terminaría nunca si quisiera contar todos los bienes que los españoles no hicieron y todos los males que hicieron*). Sin que sea nuestro cometido el de negar o relativizar los crímenes que se nos adjudicaban, tampoco podemos dejar de consignar que los mismos países que entonces nos daban lecciones de moral, trataron más tarde, de la manera más abyecta e inhumana, a la población de sus dominios coloniales, desde Holanda y Francia a Alemania e Inglaterra, practicando no sólo la violencia y el exterminio sistemático de los nativos —como en Estados Unidos—, sino el racismo y la *apartheid* más repugnante, como los holandeses e

ingleses en África y en Asia, sin hablar ya de sus viles negocios con el tráfico de esclavos.

FRANCISCO DE VITORIA

El monje dominico Francisco de Vitoria nació en Burgos en 1483 y murió en Salamanca en 1546. Ordenado sacerdote a los 23 años, de 1509 a 1523 residió en el prestigioso Convento de Santiago, de París, primero como alumno, después como profesor. Durante su estancia en la capital francesa tuvo ocasión de familiarizarse con el Nominalismo, el Humanismo y el Tomismo, siendo esta última la corriente de pensamiento que más huella dejaría en él. De regreso a España enseñó durante tres años Teología en el Colegio de San Gregorio de Valladolid. En 1526 obtuvo la cátedra de Prima de la Universidad de Salamanca, puesto que ocuparía hasta su muerte.

El Padre Vitoria no publicó en vida ningún escrito, y la obra que nos transmitió se compone de los apuntes y manuscritos de sus discípulos. De ahí el nombre de «relecciones», es decir, de relecturas. Su fama internacional la debe sobre todo a su relección *De indis*, pero no menos importante es su aportación al derecho público interno, especialmente la obra *De potestate civili*. Asimismo, destacan sus investigaciones sobre la relación entre el Papa y los Concilios, tema que abordó en *De potestate Papae et concilii*. Éstos y demás escritos suyos tuvieron una enorme repercusión tanto en la propia España como fuera de ella. Con plena razón, los profesores Anthony Pagden y Jeremy

Lawrance, de las Universidades de Cambridge y de Manchester, le califican de «*master of masters*» y de haber sido «uno de los teóricos políticos más influyentes del siglo XVI en la Europa católica». Como católico que era, nuestro gran teólogo combatió el Protestantismo y llamó a Lutero «hereje impío», entre otras cosas, por haber leído la Biblia *sola grammatica* y haber prescindido de las enseñanzas de la Patrística y la Escolástica.

Junto a la doctrina cristiana, la concepción vitoriana se apoya en la noción de Derecho Natural, en el Derecho Romano y en la Filosofía Moral de Séneca y Cicerón, también en Aristóteles, a quien cita a menudo, sobre todo la *Ética a Nicómaco* y la *Política*. Pero lejos de limitarse a comentar, reproducir o rectificar las enseñanzas de los grandes maestros del pensamiento pagano y cristiano, las relaciona con los problemas reales y más acuciantes de su tiempo, problemas que, como veremos en seguida, siguen siento tan actuales como entonces. Al analizar el problema del poder regio y su relación con la comunidad o República, establece una diferencia específica entre *potestas* y *auctoritas*, señalando en este contexto que la comunidad confiere al Rey la autoridad, pero no el poder. El hecho de que el poder sea de origen divino no significa en modo alguno que el soberano pueda disponer de él a su antojo, ya que, como escribe en *De potestate civili*, el poder legislativo permanece en manos de la comunidad. Por mucho poder ejecutivo de que disponga, el Rey no deja de ser él mismo miembro de la República, a cuyo derecho está sometido. En última instancia, lo decisivo es el Derecho Natural, dado que «La República no puede subsistir sin Derecho Natural, que fue constituido para su utilidad» (*La ley*). Y por ello mismo, a todo Rey que gobernase tiránicamente, «la República podría deponerlo, pues aunque la República le diera su autoridad, permanece en ella el Derecho Natural a defenderse; y si no

pudiera hacerlo de otro modo, puede rechazar al Rey» (*La ley*). Y más adelante: «El rey no puede por ninguna causa dar una ley para que se mate a inocentes, ni siquiera contra los infieles, porque esto está contra el precepto del Derecho Natural. Los que lo hacen son homicidas. Sólo Dios es señor de la vida y de la muerte». El fin de la ley es la felicidad de la *res publica*, concluye.

El punto álgido de su magisterio es su *De indis*, que dicta en el curso de 1538-1539, a pocos años de su muerte. Espíritu profundamente pacifista por convicción y temperamento, decide alzar su voz contra la conducta de los españoles en el Nuevo Mundo. Su posición es inequívoca: los verdaderos y únicos dueños de las tierras descubiertas por Cristóbal Colón son los nativos. «Por todo lo dicho queda claro que cuando los españoles se embarcaron hacia las tierras de los bárbaros, no llevaban consigo el derecho a ocuparlas.» Ni el Emperador ni el Papa son dueños del orbe; por lo tanto, no pueden exigir de las gentes de Ultramar que se sometan a su dictado. El hecho de que sean bárbaros y no profesen la religión de Cristo no es motivo para hacerles la guerra ni apoderarse de sus bienes. «Los sarracenos que viven entre cristianos no han sido nunca despojados de sus bienes», argumenta. Frente a la tesis de John Wycliff y la secta de los waldenses, de que quienes viven en estado de pecado mortal pierden los derechos civiles y la potestad sobre las cosas (*dominium rerum*), reivindica el derecho de los incrédulos a regirse por sus propias leyes y costumbres. Despojarles de sus bienes es «latrocinio y robo». El desconocimiento de la doctrina cristiana por parte de los indios no es pecado y no puede por ello ser utilizado como pretexto para combatirles. «Si los bárbaros no han cometido ningún delito, no hay razón para hacerles la guerra.» Pero también cuando los bárbaros, después de haber sido instruidos en la doctrina de Cristo, la

rechazan, no es lícito «declararles la guerra y despojarles de sus bienes». Niega también el derecho del Sumo Pontífice a hacer la guerra a los bárbaros por sodomía, adulterio, idolatría y otros pecados, ya que los cristianos también los cometen. Los indios tampoco están obligados a reconocer al Emperador y al Papa como soberanos.

En la segunda mitad de 1539, Vitoria completó sus lecciones sobre los indios con la relección *De iure belli* (*Sobre el derecho de guerra*), una de los últimos testimonios de su magisterio. Su tesis básica es la de que la única guerra justa y legítima es la de la autodefensa contra injurias y daños graves causados sea a la comunidad o a un particular. Pero no toda injuria o daño sufrido es razón suficiente para declarar la guerra al culpable, ya que los conflictos bélicos son siempre «terribles y crueles». De ahí que condene todo tipo de guerra que no se ajuste al estricto principio de defensa. Para poder defenderse de los desalmados, el Príncipe tiene la obligación de velar por la seguridad de la comunidad, pero lo que en modo alguno puede hacer es desencadenar guerras por conveniencia propia, para extender su dominio a otros territorios o por motivos religiosos. «Las diferencias de religión no pueden ser motivo de una guerra justa», escribe. El objeto de la guerra no es tampoco la venganza o las represalias sobre el vencido, sino la paz, ya que «no es lícito obrar mal, tampoco para evitar males mayores». Una vez declarada la guerra, el objetivo del Príncipe no es «la destrucción de los adversarios, sino la consecución de la paz por la que lucha», por lo que debe actuar con «moderación y humildad cristiana».

El gran maestro de Salamanca expuso su doctrina en una fase histórica en la que imperaba en general la ley del más fuerte, empezando por la política imperialista de Carlos V. Su defensa de los pueblos débiles y oprimidos, su condena

sin tapujos de las guerras de rapiña y su reivindicación de la paz y la justicia como fundamento de la convivencia internacional constituyen no sólo una anticipación, sino en parte también una superación del anti-imperialismo propugnado por los teóricos socialistas y comunistas de los siglos XIX y primeras décadas del XX. Así, mientras Carlos Marx interpretaba en su panfleto *Miseria de la Filosofía* la esclavitud de los negros en América como un signo de progreso, Vitoria había defendido, tres siglos antes, el derecho inalienable de los indios a la libertad y la autodeterminación. Lenin escribió en su día su famoso libro *El imperialismo, último estadio del Capitalismo*, pero eso no le impidió que al conquistar el poder impusiera una dictadura de hierro sobre Rusia, faltando con ello a la «moderación y la humildad» que Vitoria había recomendado a los Príncipes victoriosos. Kautsky y otros destacados teóricos socialistas habían alzado durante años su voz contra el imperialismo y el belicismo, pero en agosto de 1918, el partido socialdemócrata alemán en peso decidió apoyar con sus votos la guerra imperialista del Káiser y sus *junkers* prusianos, una actitud que Vitoria no hubiera aprobado nunca.

Con plena razón, nuestro gran teólogo y humanista ha pasado a la historia como el fundador del Derecho de Gentes, aunque no faltan los exégetas protestantes que pretenden incomprensiblemente adjudicar este título al holandés Grocio o al alemán Pufendorf. Pero los hay más honestos, entre ellos el eminente jurista norteamericano James Brown Scott, en su día Presidente del Instituto de Derecho Internacional de Ginebra: «Yo, James Brown Scott, anglosajón y protestante, declaro que el verdadero fundador de la escuela moderna del Derecho Internacional es fray Francisco de Vitoria, español, católico y monje dominico».

GINES DE SEPULVEDA

Considerado desde el punto de vista moral, humano y religioso, Juan Ginés de Sepúlveda es la contrapartida más radical de la teología española del siglo XVI, lo que explica que la combatiera a sangre y fuego, y ello con argumentos difícilmente compatibles con la doctrina de la no-violencia predicada por Jesucristo, por mucho que pretendiera apoyar sus tesis en San Agustín, Tomás de Aquino y otros Doctores de la Iglesia.

Nacido en Pozoblanco (Córdoba) en 1491 y muerto en su tierra natal en 1573, estudió en la Universidad de Alcalá y en el Colegio Español de Bolonia. Viviendo en Roma, entabló relación epistolar con Erasmo, del que naturalmente disentía. Sepúlveda era un hombre de vastísima cultura y traductor y comentarista de Aristóteles, del que asumió por desgracia la tesis de que hay hombres que han nacido para ser esclavos. Partiendo de esta tesis racista, calificaba a los indios como bárbaros y justificaba como legítimo y necesario que se les hiciera la guerra, único procedimiento, según él, para poner fin a sus ritos idolátricos y su incultura. Pero no satisfecho con querer someter *manu militari* a los habitantes del Nuevo Mundo, incitaba a Carlos V para que extendiera sus campañas bélicas hasta los confines del Asia Menor, a mayor gloria del Cristianismo y de España, pero no sin dejar de mencionar las riquezas existentes en aquella región. En su *Introducción* a la vida y obra de Sepúlveda, Carlos Alfonso del Real se refiere a él como a un hombre con «vocación innata de guerrillero». Pero este vocablo tan español tiene una connotación demasiado noble para que pueda ser aplicado al teólogo andaluz, que era, ante todo, un megalómano. Así, en una carta al Obispo de Segovia Antonio Ramírez de Haro, escribía que al contradecirle, sus enemigos «atacan la causa justísima del Estado y de

nuestros Reyes». Sin estos delirios de grandeza no se explican los desorbitados planes expansionistas que propone a Carlos V, del que era cronista y capellán: «¿Por qué no te decides, César, y te lanzas, sin temor, por este camino que Dios y el destino te muestran para las cosas más altas y el dominio del mundo?», escribía con servil adulación en su *Exhortación a Carlos V*. Era lógico que un hombre que razonaba en estos términos rechazase la política irénica y humanista postulada por los principales teólogos españoles de su generación.

Antes de la famosa confrontación con su rival Las Casas, en Valladolid, escribió su libro *Demácrates alter*, continuación del que en 1535 había publicado en Roma bajo el título de *Demócrates primus*. Pero el *Demócrates Segundo*, *o sobre las causas justas de la guerra* no obtuvo la aprobación de las Universidades de Salamanca y Alcalá ni la licencia real, de manera que permanecería inédito hasta que Menéndez y Pelayo lo hizo imprimir en 1892. Sepúlveda, hombre tenaz y de férrea voluntad, no dio el brazo a torcer y logró publicar en Roma en 1550 su breve pero denso opúsculo *Apologia pro libro De iustis belli causis* (*Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*), en el que repetía sus argumentos anteriores, pero ya no en forma de diálogo, como en sus dos *Demócrates*, sino recurriendo a la técnica formal de la dialéctica escolástica y respondiendo a las objeciones de sus adversarios. De ahí que el nuevo escrito sea no sólo una continuación de su producción anterior, sino también un «complemento» de la misma, como ha señalado con gran acopio de datos Antonio Moreno Hernández, uno de los mejores conocedores de la obra sepulvediana. Partiendo de la tesis aristotélica de que hay hombres que por naturaleza son esclavos, el teólogo de Pozoblanco saca la conclusión de que los hombres dotados de más facultades, virtudes y

dones están asistidos del derecho de imponerse sobre los que han sido menos favorecidos por la Naturaleza. Si estos últimos se niegan a aceptar el dominio de los más aptos, es lícito someterles por la fuerza, una concepción en la que está ya preconfigurado el «*struggle for life*» y el darwinismo social de los discípulos descarriados de Charles Darwin, también la teoría nazi sobre la superioridad de la raza aria sobre las demás, por mucho que Sepúlveda invoque el derecho divino, el Derecho Natural y la doctrina de Cristo para justificar sus afirmaciones. De otro modo no se explica que en el «Libro primero» de su *Demócrates Segundo* afirme que unos hombres «son por naturaleza señores y otros por naturaleza siervos», una terminología que cuatro siglos más tarde emplearán los alemanes adictos a Hitler para definirse como «*Herrenrasse*» o «raza de los señores».

Al margen de estas implicaciones histórico-ideológicas, la línea dura y belicista de Sepúlveda representaba la expresión teórica de la propia praxis de los colonizadores españoles, o como escribe J. Brufau Prats en su estudio introductorio al tercer tomo de las *Obras Completas de Sepúlveda*, «no podía darse solución más acorde con los intereses de encomenderos y conquistadores» (Pozoblanco, 1997). Sepúlveda niega naturalmente las imputaciones de sus enemigos y afirma que el objetivo de la conquista y el sometimiento de los indios no es el de despojarles de sus bienes, sino el de preparar y facilitar su conversión al Cristianismo. En este contexto se pronuncia también contra el trato cruel de los indios. Mas estos y otros argumentos que a menudo esgrime para dulcificar su doctrina, no le impiden declarar una y otra vez que los españoles tienen el derecho, como cristianos y portadores de valores superiores, a imperar sobre los indios, sea por vía persuasiva o por la fuerza. Para justificar este derecho ensalza en *Demácrates Segundo* la «mansedumbre y

sentimientos humanitarios de los españoles» y describe en los términos más sombríos a los indios, acusándoles, entre otras cosas, de alimentarse de carne humana y de cometer los crímenes más abyectos. Y dado que esto está en crasa contradicción con los preceptos de la doctrina cristiana y con el Derecho Natural, es necesario poner fin a sus sacrilegios y cristianizarles. O como escribe en su *Apología*: «Habida cuenta de que estos indios matan cada año muchos miles de inocentes en los impíos altares de los demonios, y esto sólo se les puede prohibir de una manera, a saber, si se les somete al imperio de hombres buenos y que aborrecen tales sacrificios, como son los españoles, ¿quién dudará que por este único motivo pudieron y pueden ser sometidos por los cristianos con toda justicia?» Todo ello para su propio bien, naturalmente, de modo que en último término los opresores se convierten en salvadores y las víctimas en deudores de sus verdugos.

DOMINGO DE SOTO

El dominico Domingo de Soto, discípulo predilecto de Francisco de Vitoria, nació en Segovia en 1494 y murió en Salamanca en 1570. Terminados sus estudios en la Universidad de Alcalá de Henares se dirigió a París para ampliar sus estudios y familiarizarse con la filosofía nominalista entonces en boga, a la que a su regreso a España combatiría. A partir de 1532 fue durante dieciséis años catedrático en la Universidad de Salamanca, primero

de Vísperas, después de Prima. Durante varios años fue también Prior del salmantino Convento de San Esteban.

Uno de los rasgos sobresalientes de la obra sotiana es la preocupación por la justicia social. Así, en su *Deliberación en la causa de los pobres*, aparecida en 1544, escribe: «So pena de pecado mortal son obligados los ricos a hacer limosna de lo que les sobra». Con excepción de lo que el hombre necesita para su sustento personal y el de su familia, todo lo demás ha de darlo «al que tiene dello necesidad». Dios ha criado «todos los bienes del mundo en común para el linaje humano», de manera que quien no se atiene a esta norma de conducta atenta contra la ley divina y también contra el Derecho Natural, ya que «por Derecho Natural todas las cosas son comunes en cuanto al dominio» (*De dominio*). Si los bienes materiales han quedado divididos y privatizados ha sido como consecuencia del pecado original.

El maestro de Salamanca dio una nueva dimensión a la teoría del Derecho de Gentes formulada ya antes por Francisco de Vitoria, y como éste también es uno de los grandes precursores del pensamiento anti-colonialista. Fuera de Dios nadie es señor del mundo, tampoco el Emperador ni el Papa. Erróneo es, asimismo, querer justificar el dominio del orbe en nombre de Cristo, ya que sería «maravilla que viniendo Cristo a predicar la pobreza en el mundo, recibiese el dominio del mundo» (*De dominio*). Su respuesta a la pregunta que plantea en la relección *Si es lícito apoderarse por la fuerza de las ciudades de los infieles y gentiles a causa de su idolatría* es rotundamente negativa, ya que —escribe— «tales guerras las llevamos a cabo contra las leyes divinas», por lo que «estamos lejos de atenernos a los cometídos de la Fe». Matando a los gentiles, «no sólo no saldamos las exigencias de la caridad, sino que también nos hacemos odiosos e infecciosos a ellos y, por

ende, ineptos para inducirles a aceptar nuestra Fe». La misión de los católicos no es la de castigar a los infieles por sus pecados, sino la de perdonarlos: «La predicación de la Fe tiene como finalidad el perdón y remisión de los pecados. Es así que castigar los pecados de los infieles se opone diametralmente a la misma. Luego, la fe católica no nos confiere potestad alguna para castigarlos». Se explica que contradiciendo a San Agustín negase que los romanos tuvieran derecho a invadir y conquistar a otros pueblos. «El Derecho Natural es igual para todos los hombres, ya que todos son de la misma naturaleza; por consiguiente, nadie es de esta manera señor de los demás» (De dominio).

En 1545 fue enviado por Carlos V al Concilio de Trento en calidad de teólogo imperial. En sus intervenciones defendió la Escolástica y atacó el Protestantismo y el Nominalismo como desviaciones de la doctrina cristiana, tesis que luego desarrollaría más ampliamente en obras posteriores, sobre todo en *De natura et gratia*. Frente a la tesis luterana de que la Fe basta por sí sola como justificación ante Dios, Soto afirma, como los demás teólogos católicos, que la Fe es inseparable de la Caridad y que sin ésta se convierte en una abstracción vacía de contenido. Separada de las obras concretas de caridad, la *sola fides* de Lutero se revela como un solipsismo o subjetivismo carente de la categoría de alteridad, esencia y condición del amor al prójimo y clave del verdadero Cristianismo. Este concepto activo y solidario de la Fe concuerda con la importancia que el maestro salmantino adjudica a la conducta moral o *bonum honestum*, que es la vía hacia Dios. La Fe es una virtud moral. El hombre tiene dos fines, uno sobrenatural y otro natural. Aquél consiste en la contemplación de Dios, éste en el obrar de acuerdo con la Razón, *operari secundum naturem*, cuyo fruto es la obra buena y honesta. A este proceder racional pertenece el esfuerzo por el advenimiento

de un Estado justo. Cuando uno hace lo que debe hacer, puede contar con la gracia o auxilio especial de Dios. A su regreso a España, el Emperador le nombró su confesor personal, cargo que aceptó a contrapelo, porque su deseo era el de proseguir su labor docente.

MARIANA

El teólogo jesuita Juan de Mariana nació en 1536 en Talavera de la Reina y murió en Toledo en 1623. Después de estudiar Artes y Teología en la Universidad de Alcalá, sus superiores en la Compañía de Jesús le enviaron como docente a Roma, Sicilia y París. Vuelto a España, desempeñó en Toledo importantes funciones eclesiásticas.

Mariana ha pasado a la historia del pensamiento universal sobre todo por su defensa del tiranicidio como *ultima ratio* contra la opresión política, tesis que expuso en su libro *De rege et de regis institutione*, aparecida en 1599 en Toledo. Su lenguaje no puede ser más claro: «Tanto los filósofos como los teólogos están de acuerdo en que si un Príncipe se apoderó de la República a fuerza de armas, sin razón, sin derecho alguno, sin el consentimiento del pueblo, puede ser despojado por cualquiera de la Corona, del Gobierno, de la vida». Partiendo del Derecho Natural, Mariana afirma que la legitimidad del poder real tiene su origen y fundamento en la voluntad del pueblo, con lo que anticipa plenamente la teoría de Rousseau sobre la «*volonté générale*» y del Estado de Derecho moderno. O como ha señalado Sánchez Agesta en su libro *El concepto del Estado*

en el pensamiento español del siglo XVI: «Se delinea en Mariana uno de los primeros y más finos antecedentes del concepto de Constitución como ley fundamental del poder». Por encima de la voluntad del Rey están las leyes de la comunidad; si no las respeta y actúa contra ellas, se deslegitima a sí mismo y da pie para que el pueblo le arroje del poder y ponga fin a su vida. Las tesis de nuestro gran teólogo y humanista despertaron la hostilidad de los beatos del absolutismo monárquico, lo que explica que su obra fuera quemada públicamente en París el año 1610. Pero en la misma obra Mariana criticaba no sólo la tiranía política, sino también la desigualdad e injusticia social: «Es de nosotros un deber de Humanidad tener a disposición de todos los bienes que Dios quiso que fuesen comunes, ya que a todos los hombres entregó la Tierra para que se sustentaran con sus frutos, y sólo la rabiosa codicia pudo acotar y acaparar para sí ese patrimonio divino, apropiándose los alimentos y riquezas dispuestos para todos los hombres». Fue, asimismo, su profunda sensibilidad social la que le impulsó a escribir la obra *De mutatione monetae*, en la que arremetía contra la política monetaria del Duque de Lerma. Procesado en 1609 y condenado a un año de prisión, cumplió su pena en una celda del madrileño Convento de San Francisco. Desde las primeras páginas de su libro, arremete contra los Monarcas que, secundados o inducidos por cortesanos serviles e inmorales, abusan de su autoridad para esquilmar al pueblo y dictar leyes contrarias a él. Partiendo de la tesis de que «Todo poder tiene un límite determinado», niega que los Reyes tengan el derecho a apropiarse de los bienes de sus súbditos, a imponerles sin su consentimiento tributos injustos, a convertir en monopolio real productos de primera necesidad y a cambiar la calidad, el peso y el contenido de la moneda y mermar con ello su valor adquisitivo, ya que así «se paga más dinero

por cosas que valen menos». También en materia económica la última palabra la tiene el pueblo: he ahí la conclusión final de su tratado, que tanto por sus tesis como por su lenguaje directo y casi panfletario anuncia el pensamiento social del siglo XIX.

Mariana rechazaba el modelo del Estado neutral inhibido de las luchas sociales y postulaba un Estado que regule y controle la riqueza, asegure la subsistencia de la población y vele por la suerte de los menesterosos. Al margen de su intensa labor como teólogo, encontró el tiempo necesario para escribir la obra *Historia general de España*, en la que salía al paso de la imagen deformada que los autores protestantes difundían sobre nuestro país. Benito Feijóo tenía toda la razón del mundo al calificarle de «grande hombre» en su *Teatro Crítico Universal*. Se explica asimismo que Pí y Margall y otros próceres progresistas y republicanos le erigieran un monumento en su ciudad natal y le consideraran uno de los suyos.

FRANCISCO SUÁREZ

Con Francisco Suárez concluye y culmina el ciclo de grandes teólogos que España da al mundo en el espacio apretado de poco más de un siglo. Y esta fase postrera no es menos fecunda que la inicial. Baste decir que las *Disputationes metaphysicae* suarecianas son, «fuera de toda duda, la obra filosófica más importante de la filosofía cristiana desde la Edad Media», como señala con plena razón Josef Soder en su estudio *Franz Suárez und sein Werk*.

Ello explica que en muchas universidades alemanas y holandesas —tanto católicas como protestantes— fuera utilizada como libro de texto.

Nacido en Granada en 1548 y fallecido en Lisboa en 1617, llamó pronto la atención de sus educadores por el prodigioso talento que ya a edad temprana manifestaba. Así, cumplidos apenas los catorce años, le encontramos en Salamanca estudiando Derecho. Cinco años después, no concluidos todavía sus estudios canónicos, ingresa en la Compañía de Jesús. De 1566 a 1571 estudia Filosofía, con gran aprobación de sus maestros. En 1571 inicia su labor docente como profesor de Filosofía en el Colegio jesuíta de Segovia, función que a partir de 1576 ejerce en la Universidad de Valladolid. En 1579 sus superiores le mandan a la capital italiana como profesor del Colegio romano, embrión de la futura Universidad Gregoriana. Transcurridos cinco años tiene que renunciar, por motivos de salud, a seguir dando clases. En 1597, año en que aparece su *Metafísica*, Felipe II le pide que asuma la cátedra de Prima de Teología en la Universidad de Coimbra. Suárez le comunica personalmente en Toledo que no acepta el honor que le otorga, pero el monarca se dirige a los superiores de la Orden, que le obligan a satisfacer los deseos del Habsburgo. En Coimbra permanece casi veinte años, interrumpiendo a veces sus deberes académicos para desplazarse a Lisboa, Salamanca, Madrid o Roma y para ocuparse de la publicación de sus escritos. Sus repetidos intentos de ser liberado de su labor docente no son coronados por el éxito hasta 1615, fecha en que abandona Coimbra para instalarse en Lisboa. Pero su ansiada libertad dura poco: abrumado por toda clase de obligaciones y compromisos, dos años después cae enfermo y muere. Sus últimas palabras: «No creía que fuera tan dulce morir».

Por lo que respecta a sus *Disputationes metaphysicae*, el objetivo central de Suárez es el de defender la concepción judeocristiana de la *creatio ex nihilo* y de demostrar que en su calidad de *animal rationale*, el hombre está en condiciones de conocer la existencia de un Ser increado, en este caso Dios. La Filosofía Física o Natural nos ayuda a acercarnos a este fin, pero para alcanzarlo es indispensable la Metafísica: «Sólo la Metafísica está en condiciones de probar que existe algún Ser increado». Suárez repite una y otra vez que toda cosa creada ha sido creada por otro y que, por ello, «Es imposible que algo sea el producto de sí mismo», pero como este proceso ha tenido que tener un origen, llega a la conclusión de que ha de existir un Ser que no ha sido creado por otro, y éste no es otro que Dios: «Dado que Dios es el fin último, se desprende de ello que es también el principio de todo». Como hemos indicado brevemente más arriba, la obra de nuestro teólogo ejerció una gran influencia en los centros docentes europeos. Baste señalar que de 1597 a 1636, aparecieron sólo en Alemania 17 ediciones de la misma. También es conocido el impacto de las *Disputaciones* en pensadores como Grocio, Descartes, Christian Wolf, Franz Brentano o Schopenhauer, quien en su obra *El mundo como voluntad y representación* escribía que había leído el tratado de Suárez «como una novela». Y en su *Ser y tiempo*, Martín Heidegger consignaba que Suárez había sido el verdadero mediador entre la ontología griega y el pensamiento moderno.

Aparte de sus investigaciones metafísicas, el teólogo granadino ha pasado a la historia de las ideas por sus estudios sobre el Derecho Internacional y la problemática de la guerra. Como otros tratadistas antes que él, distingue entre el *bellum aggressivum* o guerra agresiva y *bellum defensivum* o guerra defensiva. La guerra está justificada, y es incluso necesaria, cuando responde a una *gravis iniuria*;

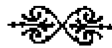
cuando falta este requisito, es injusta y reprobable. Ahora bien: aunque la guerra basada en la autodefensa sea en principio legítima, si no se lleva a cabo con la debida mesura y precaución, puede convertirse en guerra injusta a causa de los daños que ocasiona al enemigo. O como escribe en *De triplici virtute theologica*: «Aunque la guerra no sea en sí mala, pertenece, por los muchos daños que produce, a las empresas que a menudo son llevadas a cabo de manera improcedente. Son precisas, pues, muchas circunstancias especiales para que pueda ser una guerra honesta».

La base argumental de que se vale Suárez para analizar la guerra justa e injusta la aplica también para explicar las relaciones entre las naciones y, a nivel intra-estatal, las de los soberanos y sus súbditos. En este segundo aspecto declara, en su obra *Sobre las tres virtudes teológicas*, que «Una guerra de la República contra el Príncipe, aunque sea agresiva, no es intrínsecamente mala», añadiendo de todos modos que para que sea lícita tiene que atenerse a los principios de la guerra justa. Las condiciones para la rebelión de la comunidad contra el soberano se dan «cuando el Príncipe es un tirano», ya que «el tirano es el verdadero agresor contra la República y cada uno de sus miembros».

En sus lecciones sobre el Derecho de Gentes, el «*Doctor Eximio*» plantea en primer lugar la espinosa cuestión de la potestad del Emperador y del Sumo Pontífice en el ámbito de la Cristiandad, uno de los problemas más debatidos de la época, no sólo entre protestantes y católicos, sino también entre estos mismos. Su posición es inequívoca: ni el Emperador ni el Papa son dueños de los diversos Reinos cristianos, de manera que la potestad pertenece exclusivamente a cada respectivo Príncipe y ninguno de ellos está obligado a reconocer a una autoridad superior a la

suya. Por ello, escribe en su *Defensio fidei catholicae et apostolicae*, «Existen tantos Príncipes como Reinos o Estados soberanos». Partiendo de esta concepción plural de la soberanía, rechaza como abstracta la idea de un Estado mundial único como árbitro de las relaciones entre los diversos Estados nacionales. Pero a la inversa, los Estados no deben vivir aislados unos de los otros, ya que por muy perfectos que sean, «no pueden prescindir de la recíproca ayuda, colaboración y entendimiento» (*De legibus*). Por esta la razón, están llamados a elaborar y concertar pactos entre ellos con el fin de que puedan convivir en las mejores condiciones posibles, tanto en el orden físico como humano, moral y espiritual. Ésta es propiamente la misión que corresponde al *ius gentium* o Derecho Internacional, del que nuestro teólogo es uno de sus más eminentes teóricos, según James Brown Scott, el que completó filosóficamente la obra de Vitoria.

CAPÍTULO IV
LA MÍSTICA



RASGOS GENERALES

Una de las manifestaciones más originales y representativas del pensamiento español es la obra de nuestros grandes místicos, lo que explica, entre otras cosas, la enorme repercusión que ha tenido más allá de nuestras fronteras. No hay, en todo caso, ningún país occidental que en el espacio apretado de apenas dos siglos haya dado tantos autores místicos de altísimo rango como el nuestro. Ello deja entrever, asimismo, que el misticismo constituye uno de los rasgos esenciales del alma hispana, por lo que lo que Santa Teresa, Fray Luis de León, San Juan de la Cruz o Miguel de Molinos llevaron al papel ha sido la quintaesencia de la profunda pasión religiosa de nuestro pueblo. «Ningún viajero que conozca lo que significa el misticismo no puede pasar algunas semanas en España sin dejar de percibir que se trata de un rasgo innato del pueblo español», escribe E. Allison Peers en su libro *The Mystics of Spain* (1951). Hablar de la mística española es, por tanto expresar, en cierto modo, los sentimientos de todo un pueblo. También en este caso, nuestros místicos clásicos no hicieron sino ejercer el papel de «*médiateurs*» que Jean-Paul Sartre asignaba al escritor (*Qu'est que la littérature?*)

Los historiadores extranjeros y no pocos españoles han visto y juzgado la España de los siglos XVI y XVII, sobre todo por su protagonismo político-militar, pasando en general por alto que junto a esta España externa existía una España

interna de la que surgiría la obra inmortal de nuestros místicos. La España de Carlos V y de Felipe II dejó un día de existir, pero la prosa y la poesía de nuestros místicos han sobrevivido al paso del tiempo. Es la diferencia entre lo temporal y lo eterno.

¿Qué es, qué valores encarna la mística hispana que todavía hoy sigue constituyendo una de las dimensiones centrales de nuestra cultura? En ella se articula, creo, de modo paradigmático, la España recóndita que se aleja de lo que Teresa de Ávila llamaba «baraterías del mundo» y se repliega en sí misma para buscar la certidumbre última, esto es, Dios. En este sentido sigue los pasos de San Agustín y su afirmación de que la Verdad no se encuentra fuera sino dentro de nosotros mismos (*in interiore homini habitat veritas*). ¿Cuáles son los temas tratados por nuestros místicos? Todos los que conciernen a los problemas eternos del hombre: la relatividad y caducidad de las cosas terrenas, el sentido de la vida, la muerte, la zozobra interior, la debilidad y la soberbia humana, la sed de Absoluto, o de lo que Max Horkheimer llamará siglos más tarde «búsqueda de lo completamente distinto», la conciencia de nuestra radical imperfección y la tendencia a dejarnos deslumbrar por lo banal y a olvidar lo trascendental. Son, en el fondo, los mismos temas que abordará la *philosophia perennis* a lo largo de los siglos y que siguen conservando su vigencia también en una época irreligiosa o agnóstica como la nuestra. Dios ha podido morir, como afirmaba Nietzsche en su *Zaratustra*, pero lo que escribieron nuestros místicos sigue siendo una fuente de elevación espiritual y de consuelo para quienes se sienten extraviados y no han encontrado todavía la luz interior que toda persona necesita para no andar a oscuras por el mundo. A menos que esté cegado por el engreimiento, ¿quién puede afirmar hoy, sin sobrestimarse y engañarse a sí mismo, que es lo

suficientemente fuerte y sabio para prescindir de las enseñanzas y de la fuerza espiritual que nos han transmitido nuestros místicos? Seamos devotos o no, creyentes o no, el mensaje espiritual que nos ha transmitido la mística española puede servirnos de ayuda para combatir los apetitos e inclinaciones vulgares que, en mayor o menor medida, todos llevamos dentro.

El misticismo es un fenómeno universal, y en este sentido nuestros místicos no hacen sino sumarse a una tradición tan antigua como la de la misma Humanidad. Pero lo mismo que ocurre con el misticismo de otros pueblos y de otras civilizaciones, el nuestro posee su propio carácter, como veremos en seguida. Si no fuera así, sería una imitación más o menos lograda de la obra de los místicos de otros países, cosa que no es en absoluto y que explica la irradiación que ha tenido en el mundo. La singularidad de los místicos españoles explica también los conflictos que casi todos ellos tuvieron con el Tribunal de la Inquisición. Tanto su personalidad como su obra se caracterizan por su acusada dimensión subjetiva, y en este sentido son eminentemente modernos. No obstante, mostrarán un contraste abierto con la filosofía individualista que Descartes, Leibniz y el Empirismo inglés pondrán en marcha, de modo que representarán la negación más rotunda de la Modernidad y su absolutización del yo. Sus escritos son inseparables de sus experiencias autobiográficas, pero si hablan de sí mismos y de sus vivencias íntimas no es por vanidad y exhibicionismo narcisista, sino al contrario, y precisamente para dejar constancia una y otra vez de su insignificancia y de sus debilidades. Es la diferencia entre la humildad cristiana y la soberbia moderna.

JUAN DE ÁVILA

Juan de Ávila, beatificado por el Papa León XIII el año 1894, nació en 1500 en Almovódar del Campo y murió en Montilla en 1569. Después de cursar estudios de Derecho en Salamanca y de Artes y Teología en Alcalá bajo la dirección de Domingo de Soto, en 1525 se ordenó sacerdote. Empujado por su vocación de misionero, dos años más tarde se dirigió a Sevilla con el propósito de embarcarse para América, si bien el Arzobispo de la ciudad le retuvo a su lado como predicador, una tarea que se convertiría en el eje central de su vida y de su obra. En 1532 fue denunciado a la inquisición sevillana y encarcelado como presunto adicto a la doctrina luterana. Recobrada su libertad al año siguiente, se instaló en Córdoba, ciudad de la que a menudo se ausentaría para predicar en otras villas. Conocido pronto como «El apóstol de Andalucía», despertó la vocación religiosa de Francisco de Borja y fue padre espiritual de San Juan de Dios y de Luis de Granada, al que debemos una biografía sobre él. El Beato mantuvo correspondencia con Santa Teresa y con Ignacio de Loyola, con quien colaboró. Si finalmente no ingresó en la Compañía de Jesús fue por razones de edad y de salud.

Gran conocedor de la Patrística, fue influenciado sobre todo por San Agustín, que es también el autor al que más cita. Pero en su obra se percibe, asimismo, la huella del Idealismo Platónico y Neoplatónico. Su doctrina se caracteriza por la radical subordinación del yo a la Fe. Amar verdaderamente a Dios presupone renunciar a toda exigencia autocéntrica, como escribe en su *Epistolario espiritual*, su obra más importante y representativa: «Demos, pues, nuestro todo (que es chico todo) por el gran todo, que es Dios». Y en la misma *Carta*: «Quien a Cristo ama, a sí se ha de aborrecer». Y de manera parecida en otra

Carta: «Pongámonos en Dios, no hagamos caso de nos, mas de Dios; no nos duelan nuestras pérdidas, mas las de Dios, que son las ánimas que de Él se apartan». La paradoja no puede ser más crasa: en el mismo momento en que la Europa renacentista y moderna se dispone a desarrollar su concepción del hombre como centro del Universo, el asceta y místico español proclama su nulidad, anticipando con ello no sólo la posición de los demás místicos españoles, sino también la de autores extranjeros como Pascal, Soren Kierkegaard o Karl Barth. Aunque Juan de Ávila no alcanzaría fuera de España la fama universal de que gozan Santa Teresa y San Juan de la Cruz, sus obras fueron impresas pronto en Italia, Francia y Alemania. En el tercer tomo de su obra *La spiritualité chretienne*, Pierre Pourmat escribe que Juan de Ávila «se elevó a los estados místicos más sublimes». Los tratadistas extranjeros elogian sobre todo el Epistolario del Beato, por ejemplo E.Allison Peers en sus *Studies of the Spanish Mystics*: «Ninguna de las obras de Juan de Ávila, ni por su estilo ni por su contenido, es tan notable como sus *Cartas*». De manera parecida, el alemán Ludwig Pfandl señala en su *Historia de la literatura nacional española en la Edad de Oro*, que las *Cartas* de Juan de Ávila, son, junto a las de Santa Teresa, «los mejores modelos del arte clásico epistolar en España».

SANTA TERESA

Teresa de Cepeda y Ahumada nació en Goterrendura (Ávila) en 1515 y murió en Alba de Tormes en 1582. De

ascendencia judía por parte paterna, a los dieciséis años inició su vida monacal en el monasterio abulense de Santa María de Gracia. Cuatro años después, ingresaba en el Convento carmelita de la Encarnación, también abulense. Dotada de una profunda espiritualidad y, a la vez, de una férrea voluntad, su vida y su obra constituyen una síntesis armónica entre meditación y acción, entre ensimismamiento y actividad externa. De ahí que si de un lado nos ha dejado el testimonio de su proceso de recogimiento y reflexión interior, del otro nos haya hablado también de sus incontables viajes como fundadora de conventos para monjas y frailes. En el contexto histórico de su tiempo, su trayectoria biográfica coincide en el espacio y el tiempo con el surgimiento del Protestantismo, en el que ella ve una gran amenaza para la fe católica. Su respuesta al desafío de Lutero y Calvino es la reautentificación y reforma de la vida religiosa en España, de la que dejará constancia escrita en el *Libro de las Fundaciones*.

En su obra *The Teaching of the Mystics* (1960), el filósofo inglés Walter T. Stage reprocha a nuestra mística su supuesta falta de altitud intelectual, o como dice textual y despectivamente: «*She was, infact, a wholly unintellectual person*», motivo que le sirve de pretexto para rebajar el pensamiento teresiano y catalogarlo como inferior al de otros místicos como el Maestro Eckhart o el holandés Jan van Ruysbroeck. Objeciones pedantes como la del filósofo británico no disminuyen la originalidad del pensamiento teresiano, uno de cuyos rasgos positivos es precisamente ése: su sencillez y su manera directa de decir las cosas. Como ha señalado acertadamente el gran filósofo Henri Bergson en su libro *Les deux sources de la moral et de la religion*, la Santa no busca a Dios por vía conceptual, sino intuitiva, a través de sus visiones y éxtasis. Ella misma nos dice en su *Castillo interior* que para «*subir a las moradas*

que deseamos, no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho, y ainsi llo que más os despertare a amar, eso haced». No escribe para deslumbrar a públicos ilustres, sino que lo único que quiere es hacer partícipe a los demás del mundo que lleva dentro; de ahí que su discurso sea asequible a cualquiera de sus lectores. Este sentido de la comunicación va unido a su profunda humildad, otro de los rasgos esenciales de su personalidad. Nuestra Santa habla mucho de sí misma, pero no para ponerse en escena, sino para subrayar una y otra vez la escasa o nula estima en que se tiene: «Humildad es andar en verdad», escribirá en una de sus *Moradas*.

FRAY LUIS DE LEÓN

El gran místico español vino al mundo el año 1527 en Belmonte de Tajo y murió en 1591 en Madrigal de las Altas Torres. De ascendencia judía, pertenecía a la Orden agustina. Terminados sus estudios en las Universidades de Salamanca y Alcalá, ocupó en esta última la cátedra de Filosofía Moral y de las Sagradas Escrituras. En 1561 asumió la cátedra de Teología en la Universidad salmantina. Denunciado a la Inquisición por sus comentarios al *Cantar de los Cantares*, estuvo encarcelado durante cuatro años en Valladolid. «Aquí la envidia y mentira/me tuvieron encerrado», escribiría en uno de sus poemas tras salir de la cárcel.

Luis de León ha pasado a la posteridad sobre todo por su obra maestra *De los nombres de Cristo*, a mi parecer, uno

de los libros más profundos y bellos del pensamiento español y universal, tanto por la forma como por el contenido, en el que Menéndez Pelayo creerá percibir la «serena luz platónica» (*De la poesía mística*). La preocupación central del autor es la paz, que identifica con el supremo bien: «Es, sin duda, el bien de todas las cosas universalmente la paz». Su fundamento es la imitación de Cristo. Define la paz como un orden que se gesta en nosotros mismos y que sólo se alcanza a través de la pacificación de nuestro propio interior. El desorden es, a la inversa, una «especie de guerra» cuya raíz se halla también en el propio individuo: «Porque ¿qué vida puede ser la de aquel en quien sus apetitos y pasiones, no guardando ley ni buena orden alguna, se mueven a su antojo?» Unas páginas más adelante añade: «Y de la misma manera, el tener una paz consigo es principio certísimo para tenerla con todos los otros». Fray Luis de León fue muy influenciado por el agustinismo, pero también por la filosofía griega y su veneración del cosmos como fuente de la Verdad. De ahí que compare el orden con la «serenidad del cielo» y el «concierto de las estrellas». O como escribe Unamuno resumiendo su pensamiento: «Penetró en lo más hondo de la paz cósmica, en la solidaridad universal, en el concierto universal, en la Razón hecha Humanidad, Amor y Salud» (*En torno al casticismo*).

La paz entre los hombres y de los hombres consigo mismos presupone la armonía entre el Todo y las partes, un tema que nuestro místico aborda desde distintas perspectivas y que sintetiza magistralmente en los siguientes párrafos: «Consiste, pues, la perfección de las cosas en que cada uno de nosotros sea un mundo perfecto, para que por esta manera, estando todos en mí, y yo en todos los otros, y teniendo yo su ser de todos ellos, y todos y cada uno dellos teniendo el ser mío, se abrace y eslabone

toda aquesta máquina del universo, y se reduzga a unidad la muchedumbre de sus diferencias, y quedando no mezcladas, se mezclen, y permaneciendo muchas, no lo sean». El filósofo y místico español plantea aquí una vez más uno de los problemas permanentes del pensamiento universal, piedra angular también de la filosofía hegeliana. Pero mientras el filósofo alemán, mezcla híbrida de burgués y de reaccionario al servicio del despotismo prusiano, concibe la relación intersubjetiva como una lucha a muerte entre contrarios que sólo puede ser superada (*aufgehoben*) por medio de la autoridad del Estado, Fray Luis parte del concepto del amor como lazo de entendimiento, concepción que hace innecesario el intervencionismo estatal postulado por Hegel. Si de un lado su concepción irénica es la negación de la filosofía que Hegel —apologeta de la guerra — desarrollará dos siglos y medio más tarde, del otro anticipa la «paz perpetua» postulada por Kant en su famoso texto del mismo nombre. Pero la unidad que debe reinar entre los hombres la extiende fray Luis de León también a la relación entre éstos y Dios: «Pero en la unión personal no remedan ni se parecen a Dios las criaturas, sino vienen a ser el mismo Dios, porque se juntan con él en una misma persona».

SAN JUAN DE LA CRUZ

De todos nuestros místicos, San Juan de la Cruz es, junto a Santa Teresa, el que más renombre ha adquirido fuera de nuestras fronteras. *Su Noche oscura del alma* es la

expresión más citada de toda la mística universal, y no sólo entre pensadores religiosos, sino también laicos. De nombre Juan de Yepes, nació en 1542 en Fontiveros (Ávila) y murió en Úbeda el año 1591. Terminados sus estudios eclesiásticos, en 1563 vistió el hábito carmelita. Cuatro años más tarde se ordenaba sacerdote e iniciaba su obra reformadora de la Orden. Víctima de la calumnia, fue encarcelado en un convento, del que logró escaparse descolgándose de una ventana. A partir de 1579 desempeñó varios cargos de alta responsabilidad: Rector del Colegio de Baeza, Prior del Convento de Granada, Vicario General de Andalucía y Vicario de la Casa de Segovia. Si ha pasado a la posteridad no es naturalmente por sus funciones eclesiásticas sino por su poesía, quintaesencia de la lírica religiosa. Así en el *Cántico Espiritual*: «¿Adonde te escondiste,/ Amado, y me dejaste con gemido/Como el ciervo huiste,/habiéndome herido,/ salí tras ti clamando, y ya eras ido». O a continuación: «Pastores los que fuerdes / allá por las majadas al otero: / si por ventura vierdes / aquel que yo más quiero, /decidle que adolezco, peno y muero». Aquí está ya todo el San Juan de la Cruz: su nostalgia y búsqueda de Dios, la pena interior por estar lejos de él, la impaciencia para ir a su encuentro, las largas horas de espera: «Vivo sin vivir en mí, /y de tal manera espero, / que muero porque no muero». Sólo la belleza inimitable, la fuerza interior, la concisión y la rotunda musicalidad de la lengua castellana podían decir tantas cosas en tan pocas palabras. Y luego el éxtasis, ya en el *Monte Carmelo*: «Quedéme y olvidóme, / el rostro recliné sobre el Amado, / cesó todo y dejéme, / dejando mi cuidado / entre las azucenas olvidado».

Nuestro Santo escribe también en prosa (*Las cautelas, Avisos y sentencias espirituales*), y aunque aquí nos dice y transmite también cosas bellas y elevadas, no alcanza

nunca la altitud y la emoción de sus composiciones poéticas. «El más grande cantor de su época sin querer serlo», le llamará el escritor alemán Reinhold Schneider en las páginas que le dedica en su obra *Felipe II o religión y poder*. El fondo es de todos modos siempre el mismo: la entrega a Dios y el olvido del yo y de lo que él llama «retórica del mundo» o «apetito en lo de fuera».

MIGUEL DE MOLINOS

El último de los grandes místicos del Siglo de Oro nació el año 1628 en Muniesa (Teruel) y murió a finales de 1696 en Roma. Terminados sus estudios de Teología en un colegio jesuita de Valencia, se ordenó sacerdote en 1652. Nombrado por los tres reinos valencianos Procurador para promover en la Santa Sede la beatificación del reverendo Francisco Jerónimo Simón de Rojas, en 1663 se dirigió a Roma, donde permanecería hasta su muerte. El teólogo español no tardó en convertirse en una de las figuras centrales de los círculos eclesiásticos e intelectuales de la villa romana, un prestigio que alcanzó su cénit con la publicación, en 1675, de su *Guía espiritual que desembaraza al alma y la conduce por el interior camino*, título del que se infiere ya el objetivo del libro. Avalada por varias personalidades de la Iglesia, la obra tuvo en seguida una gran repercusión. En sólo diez años se publicaron siete ediciones en italiano y tres en castellano, a las que siguieron traducciones en latín, francés, holandés, inglés y alemán. Pero no tardaron en surgir voces acusando a Miguel

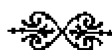
de Molinos de herejía, una campaña difamatoria encabezada y urdida sobre todo por miembros de la Compañía de Jesús, cada vez más reacia a aceptar la experiencia mística como vía legítima del conocimiento de Dios. Los enemigos de Molinos tuvieron éxito: detenido el verano de 1685, fue condenado por profesar y difundir ideas heréticas, blasfemas, sediciosas, subversivas y atentatorias contra la dignidad y la disciplina eclesial. Miguel de Molinos se retractó de sus «errores» en la Iglesia «*della Minerva*» el 3 de septiembre de 1687, pero su abjuración no ablandó a sus perseguidores. Murió en las cárceles del Santo Oficio romano, en las que permaneció once años totalmente aislado y olvidado de sus coetáneos. La condena de Molinos por la Inquisición, confirmada por el Papa Inocencio XI en su bula *Coelestis pastor* (noviembre de 1687), condujo a una ola de anti-misticismo, sobre todo en Francia y por parte de Bossuet, que en 1695 condenó en los términos más duros el «quietismo» de nuestro místico y sus discípulos galos.

Miguel de Molinos es el representante central del quietismo moderno, del que existen ya antecedentes en las religiones orientales y en el Neoplatonismo. Pero también la huella de San Agustín es visible en toda la obra molinosiana. Existen dos vías para llegar a Dios: la primera a través del discurso y la meditación, la segundo por medio del recogimiento interior y la contemplación. La concepción de Molinos parte de un dualismo claramente esotérico-elitista. El modelo de fe postulado por él es el superior, el otro el inferior. De ahí los dardos que lanza contra la escolástica y contra los padres espirituales que por ignorancia defienden un tipo de fe meramente conceptual y externo. Para llegar a la paz interior, es necesario renunciar a la propia voluntad y someterse sin condiciones a la voluntad divina. La doctrina molinosiana representa la autonegación del yo llevada a su máximo extremo. De lo que se trata es de eliminar todo

vestigio de amor propio y de autoestima: «Esta hidra de siete cabezas del amor propio se ha de degollar para llegar a la cumbre del alto monte de la paz». Quien ama a Dios no puede amarse a sí mismo. «No está la dicha en gozar sino en padecer con quietud y resignación.» Lo que Molinos llama «perfecta aniquilación» consiste en «tenerse en baja estima a sí mismo y a todas las cosas del mundo». El camino para llegar al sumo bien o fusión con Dios es la nada: «Vístete de esa nada y de esa miseria, y procura que esa miseria y esa nada sea tu continuo sustento y morada». La elección voluntaria del no-ser o del no-yo, pues, como culminación del verdadero ser: «Por el camino de la nada has de llegarte a perderte en Dios, que es el último grado de la perfección».

Mientras que en España la obra de Miguel de Molinos ha sido durante siglos silenciada o vilipendiada, en otros países ha sido y sigue siendo estudiada como uno de los grandes testimonios de la mística universal. En Inglaterra, la *Guía* ejerció una notable influencia sobre el movimiento cuáquero, en Alemania sobre el místico August Hermann Francke, en Francia sobre Jeanne-Marie Guyon y Fénelon. En un sentido más lato y fuera del contexto específicamente religioso, la filosofía de Schopenhauer y su crítica de la voluntad como la encarnación del mal está muy cerca del quietismo de nuestro místico. No menos patente es el parentesco entre la sublimación molinosista de la nada y la ontología existencial de Heidegger, aunque éste designe lo realmente auténtico no como nada, sino como ser-para-la muerte. Pero el fondo es el mismo: la conciencia de nuestra nulidad personal y de la nulidad de nuestro-ser-en-el mundo como fuente de la Verdad.

CAPÍTULO V
CIENCIA, CULTURA, SOCIEDAD



La obra de nuestros pensadores y hombres de letras de la Edad Clásica está intrínsecamente ligada al Cristianismo, lo que también reza para los que no eran Doctores de la Iglesia. Pero entre ellos no hay sólo teólogos, sino también hombres de ciencia y escritores cuyas actividades se desarrollan fuera de los ámbitos eclesiásticos, o que siendo clérigos dedican su atención más a temas científicos, culturales, políticos y sociales que religiosos, lo que no significa que su fe fuera menor que la de sus contemporáneos. La crisis de los valores religiosos, que ha empezado a dibujarse ya en el horizonte, no ha penetrado todavía seriamente en la Península.

ANTONIO DE GUEVARA

El prelado, escritor y moralista Antonio de Guevara nació en Treceño (Asturias de Santillana) hacia el año 1480 y murió en 1545 en Mondoñedo. Educado en la Corte de los Reyes Católicos, después de vestir el hábito franciscano, fue inquisidor en Toledo y Valencia, Obispo de Guadix y Mondoñedo y, durante dieciocho años, predicador, consejero y cronista de Carlos V, al que acompañó en algunos de sus viajes. Pero su fama no la adquirió gracias a estos y otros altos cargos y funciones, sino ante todo por su obra *Reloj de Príncipes*, en la que integraría una parte considerable del *Libro áureo del emperador Marco Aurelio*, su primer libro y su primer éxito como autor. Poco escrupuloso a la hora de citar a los clásicos griegos y latinos, no dudó en incluir como *Apéndice* un pliego de

cartas imaginarias de Marco Aurelio, que según afirmaba, había encontrado en Florencia. En su *Reloj de Príncipes* traza un perfil del gobernante ideal, que compara a un mecanismo de relojería capaz de regular óptimamente los destinos de los pueblos cristianos. Pensada y escrita con propósito moral y didáctico, el objetivo central de la obra no es el «de decir a los Príncipes y grandes señores qué tales son, sino amonestarles qué tales deben ser», como escribe en el *Prólogo*. Pero siguiendo su costumbre, también en su segundo libro se valió de citas que sólo existían en su imaginación, especialmente con respecto a Séneca, como señala Emilio Blanco en su pormenorizada *Introducción* a la obra guevariana: «Si se atiende a los pasajes que el franciscano le atribuye, es cierto que casi todas las citas se revelan como puras invenciones». En todo caso, el *Reloj de Príncipes* se convirtió en el modelo de vida cortesana en Europa, y también su prosa pasó a ser imitada por no pocos autores. La *Enciclopedia Británica* lo califica como «*one of the most influential books of the 16th century*». En Francia influyó a Montaigne y La Rochefocault, en Alemania a Grimmelshausen, en cuyo *Simpliccisismus* cita casi textualmente a nuestro autor.

El fundamento de la cosmovisión guevariana es la doctrina cristiana, por la que deben regirse también los Príncipes: «Deben los Príncipes ser mejores cristianos, y verse a esto en que socorran a los pobres, favorezcan a los desfavorecidos, visiten a los hospitales, frecuenten los templos y se esfuercen a oír los oficios divinos». Y es, asimismo, a Dios a quien deben seguir a la hora de administrar justicia, «porque no hay otro señor verdadero de la justicia si no es Dios, que es la misma Justicia». El tono frente a los Príncipes y poderosos se caracteriza menos por la adulación que por la crítica, que ejerce con notable valentía: «Que los Príncipes y grandes señores tengan en

cuenta de lo que rentan sus rentas, admítolo; pero que se descuiden de saber los daños de sus Repúblicas, condénolo; porque para eso dan los pueblos a sus Príncipes los tributos, para que los libren de sus enemigos y los defiendan de tiranos». Nuestro gran clásico tenía un concepto estático de la historia, cuyo pasado glorificaba como la Edad de Oro; de ahí que abominase y no se cansase de condenar las novedades y mudanzas: «Porque no hay cosa que más destruya a la República que consentir cada día novedades en ella», una tendencia que él asociaba al carácter versátil de las masas: «Porque el vulgo es tan vario en lo que dice y tan liviano en lo que pide, que cada día querrían ver nuevo rey y cada hora querrían mudar nueva ley». Pero sus ataques principales no los dirige al pueblo llano, sino a los jueces y gobernadores, a quienes no cesa de leerles la cartilla.

El mismo objetivo ético y pedagógico persigue su *Menosprecio de Corte y alabanza de aldea*, aparecida en 1539. Como se desprende del título, se trata de una crítica de la vida palaciega y de una apología del ámbito campesino y rural: «¡Oh, cuántos discretos aran en los campos y cuántos necios andan en los palacios!». «¡Oh, cuántos hombres de juicios delicados y sesos reposados viven en las aldeas, y cuántos cortesanos rudos de ingenio y huecos de seso residen en la Corte!», escribe en el capítulo XIV. O también: «Hablando con verdad (y aun con libertad), en las Cortes de los Príncipes, si son tres que merecen más que tienen, son trescientos los que tienen más que merecen». Pero el libro es, asimismo, una especie de oración fúnebre no sólo a la vida cortesana, sino al mundo en su conjunto: «Quédate adiós, mundo, pues en ti no cabe ni hay gozo sin sobresalto, no hay paz sin discordia, no hay amor sin sospecha, no hay reposo sin miedo, no hay abundancia sin falta, no hay honra sin mácula». Pero

señalemos en honor suyo que lejos de limitarse a enmendar la plana a los demás, tiene la honestidad de confesar sus propios defectos y debilidades. Así, en el prólogo dirá de sí mismo: «Porque me parece que es muy poco lo que he vivido y es muy mucho en lo que he pecado».

Sus *Epístolas familiares* (1539-1542) son, a mi juicio, su obra más lograda y la que mejor expresa también su pensamiento a la vez realista y dialéctico: realista, porque como hombre de mundo, Guevara conoce de primera mano y por propia experiencia todos los aspectos del humano vivir; dialéctico, porque sabe detectar con gran perspicacia y clarividencia el carácter fundamentalmente antitético, contradictorio y dual de la realidad. Agudo observador a la hora de mirar, no es menos agudo a la hora de juzgar lo visto. Familiarizado como pocos con las flaquezas y debilidades de los mortales pero cristiano sincero, no sucumbe al cinismo ni pierde la fe en las virtudes morales y las buenas obras. Si su radical crítica a todo lo que es impostura y mentira le acerca a la futura literatura picaresca, por su fidelidad insobornable a los valores religiosos y éticos pertenece de lleno a las corrientes idealistas de nuestro pueblo. De ahí sus continuas llamadas a la rectitud: «Porque de hacer todos los hombres todo lo que quieren, vienen a hacer lo que no deben». Su prosa, que algunos han calificado erróneamente de barroca, es, al contrario, escueta y densa, y ello en tal medida que le permite expresar con pocas palabras pensamientos para los que otros autores necesitan un capítulo o libro entero. Así por ejemplo: «A do no hay sujeción, no hay Rey; a do no hay Rey, no hay ley; a do no hay ley, no hay justicia; a do no hay justicia, no hay paz; a do no hay paz, hay continua guerra; a do hay guerra, es imposible que dure mucho la República». Partidario decidido de la libertad, no por ello deja de advertir de su mal uso o abuso: «En la vida humana no hay

otra igual riqueza como es la libertad, mas junto con esto no hay cosa más peligrosa que es ella, si no la saben medir, y no todas veces della usar». ¿Qué autor extranjero no sólo de la época sino también de los siglos posteriores será capaz de resumir en tan pocas palabras un pensamiento tan actual como el que acabo de transcribir? Hay filósofos y pensadores cuyo valor o mérito queda circunscrito a la época que les ha tocado vivir, y que pasado este tiempo se convierten en un anacronismo. No es este el caso de Guevara, ya que lo esencial de lo que dijo en su día sigue teniendo vigencia en nuestra sociedad de consumo, por mucho que los mandarines que dictan hoy los «*trends*» y modas culturales le ignoren o desdeñen su aportación al pensamiento universal. ¿Cabe algo más actual y moderno que lo que en una de sus Epístolas escribe al conde de Acuña?: «Si queréis acertar a gobernar bien ese condado, comience la gobernación en vos mismo, porque es imposible que sepa gobernar República, el que no sabe regir su casa ni ordenar su persona». Y con idéntico tino subraya en la misma carta que el arte de gobernar sólo merece este nombre cuando va unido a la magnificencia: «Porque los Príncipes y poderosos señores no se pueden llamar grandes por los soberbios Estados que tienen, sino por las grandes mercedes que hacen». Y no otra cosa viene a decir en otro pasaje de la misma carta: «La diferencia que hay del tirano al señor, es que el tirano, con tal que sea servido, dásele poco que sea amado; mas el que es señor y cuerdo antes elige ser amado que no ser servido».

Es la vida misma la que habla en Guevara, no las construcciones abstractas a las que son tan proclives los filósofos llamados «puros». Así, con respecto a la naturaleza humana en general, y a un rasgo tan constante como la envidia en particular: «El vicio más antiguo en el mundo es la envidia, y el que más se usa en el mundo es la envidia, y

el que no se acabará hasta que no se acabe el mundo es la envidia», vicio que incluye entre los defectos de la vida cortesana, uno de los blancos favoritos de su sorna: «Otras cosas hay en esta Corte a buen precio, o por mejor decir, a buen barato; es, a saber, crueles mentiras, nuevas falsas, mujeres perdidas, amistades fingidas, envidias continuas, malicias dobladas, palabras vanas y esperanzas falsas; de las cuales ocho cosas tenemos en esta corte tanta abundancia, que se pueden poner tiendas y aun pregonar ferias». Y no menos claramente expresa, una y otra vez, su aversión a la guerra y su amor a la paz: «Porque no hay en el mundo otra gran victoria, como es aquélla que sin sangre se alcanza».

JUAN HUARTE

El médico y filósofo Juan Huarte nació en la Baja Navarra en 1529 y murió en Baeza en 1588. Terminados sus estudios de Humanidades y Medicina en Huesca, se trasladó a Andalucía, viviendo en Granada, Linares y Baeza, ciudad en la que en 1575 aparecería su obra *Examen de ingenios para las ciencias*, destinada a convertirse en uno de los tratados científicos más importantes y leídos de su tiempo. Influenciado por la filosofía griega —especialmente por Platón, Aristóteles, Hipócrates y Galeno—, por los clásicos romanos y por Santo Tomás, intentó conciliar el método experimental de conocimiento con sus convicciones religiosas y su concepción espiritual de la vida. Para cimentar sus tesis, recurre tanto a la Historia Sagrada como

a lo que él llamaba Filosofía Natural, pero la verdad última corresponde a la fe religiosa: «Sólo nuestra fe divina nos hace ciertos y firmes para siempre jamás», señalando en este contexto que «La Filosofía y la Medicina son las ciencias más inciertas de cuántas usan los hombres». Frente a las corrientes subjetivistas de pensamiento presentes ya en la Europa de su tiempo, se pronuncia por la prioridad del conocimiento objetivo: «La Verdad no está en la boca del que la afirma, sino en las cosas de que se trata». Como los antiguos, concede un papel primordial a las leyes de la Naturaleza, fuente irrenunciable de Verdad. Quien la observa con atención «aprenderá mucho en la contemplación de las cosas naturales». Siguiendo a los pitagóricos y a Platón, parte del supuesto de que el alma es inmortal. En cuanto al cuerpo, si bien ejerce una influencia constante y poderosa sobre nuestra conducta, no debe ser entendido como un mecanismo dotado de una causalidad irreversible y superior a nuestro espíritu. El hombre es un animal racional capaz de dominar sus pasiones y reflejos irracionales.

El propósito central de su obra es el de averiguar y especificar la vocación y la aptitud que cada hombre posee para desempeñar una determinada profesión: «Y hallé por mi cuenta que cada ciencia pedía su ingenio determinado y particular». Todo individuo que se dedique a una actividad en desacuerdo con su disposición natural no podrá ser nunca feliz y se dañará tanto a sí mismo como a la comunidad. No otra cosa dirá Charles Fourier tres siglos más tarde a la hora de concebir sus falansterios y determinar el tipo de trabajo que cada uno de sus miembros debe desempeñar. Como médico que era, Huarte habla largo y tendido de higiene, del régimen alimenticio más adecuado, de sexualidad, de la estructura del cerebro, de los cambios que la edad opera en el hombre y de otros problemas

relacionados con el organismo físico y psíquico. El objetivo final de sus enseñanzas, y el de la Ciencia en general, «es ordenar la vida del hombre y enseñarle qué es lo que ha de hacer y de qué se ha de guardar, para que, puesto en razón, se conserve en paz la República».

Nuestro filósofo concedía una importancia capital al clima; de ahí que no se canse de señalar su influencia sobre el carácter y la conducta del hombre: «Del calor y la frialdad nacen todas las costumbres del hombre», afirma taxativamente, para posteriormente añadir que «estas dos cualidades alteran nuestra naturaleza más que ninguna». Cuando Montesquieu nos habla en el primer tomo de su obra *De l'esprit des lois* de «Comment les hommes sont différents dans les diverses climats», está repitiendo lo que Huarte había dicho ya con pelos y señales, por mucho que no le cite y por mucho que la *Gran Enciclopedia Larousse* silencie su nombre.

De manera parecida a Juan Vives, Huarte es uno de los primeros filósofos modernos en ocuparse a fondo de la estructura antropológica, fisiológica, anatómica y psicológica del hombre sobre bases científicas. Y también como Vives su obra está imbuida de espíritu pedagógico: «Tienen los hombres dos géneros de nacimiento. El uno es natural, en el cual todos son iguales, y el otro espiritual», una máxima en la que está contenida ya todo el ideario educacional de la Ilustración. Pero al contrario del culto ilimitado a la Razón que ésta profesaba, advierte: «El entendimiento es la potencia más noble del hombre y de mayor dignidad, pero ninguna hay que con tanta facilidad se engañe acerca de la Verdad». Su concepto del hombre y la sociedad es democrático y antijerárquico, como se desprende claramente de sus tesis sobre la hidalguía, virtud que según él no tiene nada que ver con los pergaminos y la riqueza: «Porque hay infinitos hijos dalgo pobres, e infinitos

ricos que no son hidalgos». El mérito de un hombre debe medirse únicamente por lo que hace de su vida: «Y así todo el tiempo que el hombre no hace ningún hecho heroico se llama hijo de nada, aunque por sus antepasados tenga nombre de hijo dalgo». El mismo criterio crítico aplica a la institución monárquica: «Porque no basta que el Rey o Emperador explique su voluntad, porque si no es justo y con razón, no se puede llamar Rey».

Por sus estudios sobre el cerebro, Gall y Lavater le rindieron homenaje como precursor de la Frenología. *El examen de ingenios*, reeditado en España docenas de veces, fue traducido pronto o paulatinamente a los principales idiomas europeos, en Alemania nada menos que por el propio Lessing.

SAAVEDRA FAJARDO: EL ANTI-MAQUIAVELO

Diego de Saavedra y Fajardo es el gran teórico político del siglo XVII. Nacido en Algezares (Murcia) en 1584, múrió en Madrid en 1648, el mismo año en que se firmaba la Paz de Westfalia y quedaba sellado oficialmente el declive de nuestro país como árbitro de los destinos continentales. Terminados sus primeros estudios en el Seminario de Murcia, estudió Derecho, Teología e Historia en la Universidad de Salamanca. Al cumplir los veintidós años entró al servicio del cardenal Gaspar de Borja, embajador de España en el Vaticano. La mayor parte de su vida la pasó en

Italia (de 1608 a 1633), de 1633 a 1645 en la Europa central, siempre por motivos políticos y diplomáticos. Aunque no fue nunca ordenado sacerdote, desempeñó importantes cargos eclesiásticos, también en el seno de la Curia Romana.

Aunque empezó a escribir desde sus años mozos en Italia, su obra *Idea de un príncipe político cristiano representada en 100 empresas* no apareció hasta 1640, cinco años antes de su muerte. Apenas publicadas, las *Empresas* fueron traducidas a los principales idiomas, también al latín. ¿Qué se proponía nuestro insigne humanista con su obra? Ante todo encararse con la moral instrumental que Maquiavelo había expuesto en su *Príncipe* como arquetipo de la sabiduría política, designio que Saavedra califica, con sobrada razón, de «impío y feroz». Saavedra Fajardo es el anti-Maquiavelo del siglo XVII, un título que ya de por sí solo le acredita como uno de los tratadistas políticos más encomiables de la Edad Moderna. La conducta de los gobernantes no puede ser reducida a ecuaciones de poder, sino que está indisolublemente unida a la ética. Y el primer imperativo categórico de la ética es la subordinación de los intereses del monarca a los de la comunidad: «No nacieron los súbditos para el Rey, sino el Rey para los súbditos», consigna en su *Empresa XX*. Es la voz de la democracia contra la monarquía absoluta todavía vigente. «¿Qué mayor infelicidad que mandar a los que por temor obedecen, y dominar a los cuerpos, y no a los ánimos?» Y unas líneas antes: «Muchos príncipes se perdieron por ser temidos, ninguno por ser amado» (*Empresa XXXVIII*). Conocedor a fondo de la naturaleza humana, advierte al Príncipe continuamente de los peligros de sus aduladores: «Apenas hubiera Príncipe malo, si no hubiera Ministros lisonjeros». Y en la *Empresa LI* «El Príncipe que se fiare de pocos gobernará mejor su Estado.

Solamente una confianza hay segura, que es no estar a arbitrio y voluntad de otro». Proféticamente escribirá, pensando en los Austrias de su tiempo: «Los imperios adquiridos con la espada se pierden, porque con las delicias se apaga el espíritu y el valor» (*Empresa LX*). El fin del hombre y de los Estados es la paz, no la guerra: «Es la guerra una violencia opuesta a la Razón, a la Naturaleza y al fin del hombre… No le crió para la guerra, sino para la paz; no para el furor, sino para la mansedumbre; no para la injuria, sino para la beneficencia. Y así nació desnudo, sin armas con que herir ni piel dura con que defenderse».

Un digno complemento de las *Empresas* es su *República literaria*, una peregrinación imaginaria por los inmensos espacios de la cultura universal, que Saavedra conocía a fondo. Hija de la fantasía, la obra ofrece un cuadro crítico e irónico de los sistemas de ideas surgidos a lo largo de los milenios. No hay ningún filósofo de renombre que no sea citado, apenas ninguno que se libre de los sarcásticos comentarios del autor. El blanco favorito de sus ataques son la vanidad y la pedantería de los hombres de letras, su ansia de fama, que «es vana y caduca, pendiente de los labios ajenos y formada de palabras ligeras, hijas del viento, de quien nacen y en quien luego mueren, dejando triunfante al Olvido». La mayor parte de los libros escritos por los filósofos e historiadores no merecen haber sido publicados, especialmente los de carácter político, compuestos casi siempre de mentiras. Pero también los juristas y galenos son víctimas de la sorna y causticidad de nuestro autor. Los primeros defienden por dinero las más inverosímiles causas, los segundos «son más peligrosos que las mismas enfermedades». Y no mejor libradas salen las universidades: «El tiempo, no el saber, daba los grados de Bachilleres, Licenciados y Doctores». Y en alusión inequívoca a la duda metódica de Descartes: «Mayor era la presunción que la

ciencia; más lo que se dudaba que lo que se aprendía». Pero Saavedra nos ofrece también la imagen fiel de la ciudad moderna: «Los ciudadanos estaban melancólicos, macilentos y desaliñados. Entre ellos había poca unión y mucha emulación y envidia», escribe anticipando al *homo urbanus* de nuestros días y su despiadado «*struggle for life*». Su veredicto sobre los hombres y la vida creada por ellos es todo lo contrario de edificante. Siguiendo a Platón, llega a la conclusión de que la felicidad «en otro lugar y en otro ser la hemos de buscar». La *República literaria* es uno de los libros más agudos, bellos y mejor escritos del pensamiento español, y por su contenido satírico, de tanta o más enjundia que la producción de un Jonathan Swift o de un Voltaire.

Afecto al modelo político de Fernando «El Católico» —al que dedicó un tratado—, se oponía a la idea imperial de los Austrias. En política interior propugnaba una reorganización de la economía y el fomento, con este objeto, de la cultura agraria, comercial y fabril. También se pronunció por la reducción del número de eclesiásticos y por la importación de mano de obra extranjera como remedio a la creciente disminución de la población española. El hispanista alemán Ludwig Pfandl elogia en su obra *Geschichte der spanische Nationaliteratur in ihrer Blütezeit* (*Historia de la literatura española en su época de esplendor*) su «saber universal, su fundamental honestidad y su vibrante idealismo» y le califica de «verdadero hidalgo español» caracterizado por su «nobleza de carácter».

EL PENSAMIENTO SOCIAL: ARBITRISTAS Y MEMORIALISTAS

Al referirnos a Juan Vives y a nuestros grandes teólogos, hemos aludido ya al contenido social de sus escritos, una actitud que caracteriza también a otros autores de los siglos XVI y XVII, y que constituye uno de los rasgos más relevantes del pensamiento español de esta época. Hablar de la aportación de nuestra filosofía a la historia de las ideas y pasar por alto su dimensión social sería imperdonable, máxime cuando muchas de las tesis defendidas por nuestros tratadistas anticipan las que siglos más tarde irrumpirán en el extranjero con gran ruido de tambores. Lejos de ser un producto de la España agnóstica y atea del siglo XIX, el pensamiento social surge cuando la fe cristiana formaba parte intrínseca de la identidad de nuestro pueblo.

En 1521, el fraile trinitario Alonso de Castrillo publicó un *Tratado de República con otras historias y antigüedades* en el que combatía la propiedad individual y se pronunciaba a favor de la comunidad de bienes: «Así como la natura a todos nos crió libres, así la natura a todos nos hizo iguales en la posesión del mundo». Anticipándose a Rousseau, el monje español afirmaba que por naturaleza todos los hombres nacen libres e iguales, y que el dominio de unos sobre otros fue establecido por medio de la violencia, la guerra o la ocupación territorial. Otro ejemplo representativo de esta tradición nos lo ofrece el jurisconsulto valenciano Tomás Cerdán de Tallada, que en su tratado *Verdadero gobierno de la monarquía de España tomando por su propio sujeto la conservación de la paz*, publicado en 1581, admitía, entre los derechos de los pobres, el de hurtar. Con ello, el tratadista español dio una nueva dimensión a la doctrina social y creó las bases para

una praxis política basada en la resistencia activa contra la explotación del hombre por el hombre. Cuando a mediados del siglo XIX Proudhon dio a conocer su tesis de que «la propiedad es el robo» no sabía probablemente que estaba siguiendo los pasos de Cerdán de Tallada. De carácter muy avanzado pueden considerarse los principios de equidad social defendidos por el licenciado y economista González de Cellorigo, autor del *Memorial de la política necesaria y útil restauración a la República de España y Estados de ella, y del desempeño universal de estos Reinos*, obra aparecida en 1600. Cellorigo, que era abogado de la Real Cancillería de Valladolid, denuncia en su tratado la propiedad rústica de los terratenientes que viven de sus rentas sin trabajar ellos mismos las tierras, pronunciándose a favor de una comunitarización de la tierra, con o sin indemnización, «o por fuerza o por premio». Con ello, el pensador y humanista español debe ser considerado como un precursor del Socialismo agrario que un par de siglos más tarde veremos defender a Lloyd George. La profesión de labrador es la más útil y noble de todas, pero sólo cuando se labra la propia tierra; si por el contrario se trabaja en condiciones de arriendo en heredades pertenecientes a otros, se convierte en injusticia y conduce a una desvirtuación de la agricultura y a su final ruina.

Un vehemente defensor de la justicia social fue también el arbitrista y monje franciscano Francisco Martínez de Mata, conocido ante todo por haber sido uno de los primeros teóricos españoles que postuló la industrialización del país. Mata se autodefinía como «siervo de los pobres afligidos», reivindicaba el programa de los comuneros de Castilla y fue un propagador incansable —por escrito y de palabra— de un sistema social y económico que pusiera fin o remedio a dos de los males básicos de la España austracista del siglo XVII: la pobreza y la despoblación. En sus *Discursos*, impresos

hacia 1636, se anticipó a Adam Smith al dejar sentado que la verdadera fuente de riqueza no es la agricultura, sino la industria; de ahí la necesidad de potenciar no sólo el sector agrario de la Economía, sino también la producción manufacturera y el comercio. En este contexto escribía: «Ninguna monarquía ha sido dueña de tantas riquezas como España ha tenido. Y por fiarse de ellas más que de las artes (industrias) con que las pudiera haber conservado, ha perdido sus fuerzas; porque son más poderosas las artes (industrias) para conservar potencia que las grandes riquezas y minas». El objetivo de un sistema socioeconómico racional es el de la «armonía general» entre todos los miembros de la sociedad, tesis contraria a la sociedad de clases que la burguesía europea había empezado a instaurar allí donde disponía de la fuerza para ello. Su labor de agitación y esclarecimiento entre los menestrales y artesanos del sur de España condujo a su procesamiento en Sevilla hacia 1660. Impresionado por las teorías de Martínez de Mata, el ilustrado Campomanes reimprimió sus *Discursos* en 1775. «Uno de los mayores méritos de Martínez de Mata —resume Joaquín Costa— consiste en haber adivinado el peligro que corría España al haberse constituido exclusivamente agricultora; la apremiante necesidad de que se transformara en potencia manufacturera y comercial, para sostener la representación política en el mundo» (*Colectivismo agrario*).

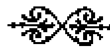
De orden filosocialista era también el pensamiento del humanista Pedro de Valencia. Después de recordar en su *Discurso sobre el acrecentamiento de la labor de la tierra* que en su origen la tierra había sido labrada y cultivada en común, afirmaba que nadie tenía derecho a poseer más tierra que la que necesitaba para su sustento y el de su familia. Para que todo el mundo tuviera acceso a una parcela de terreno, proponía la nacionalización de la tierra y

su reparto entre las familias carentes de bienes raíces bajo la tutela del Estado. Los terratenientes expropiados recibirían una indemnización en forma de una pequeña renta anual. Aun en los casos en que los teólogos y humanistas españoles de los siglos XVI y XVII no se pronuncian a favor de la comunidad de bienes y reconocen la legitimidad de la propiedad privada, la mayoría de ellos admite como lícito el derecho de apropiación de los bienes materiales ajenos cuando existe una situación de *necessitas extrema*, ya que, en último término, el imperativo del bien común está moralmente por encima de los intereses particulares.

Las doctrinas sociales que acabamos de resumir son sin duda el reflejo de la sensibilidad humana de nuestros teólogos y humanistas, pero su surgimiento no puede de otro lado ser separado de la terrible miseria reinante en el país, estado de cosas provocado por la sangría financiera a que condujo la política belicista de los Austrias y su radical incapacidad para poner en pie una política económica digna de este nombre, omisión de la que todavía hoy estamos pagando las consecuencias. Los efectos desastrosos que para España tuvo la política de los Habsburgo —empezando por Carlos V— han sido resumidos por el hispanista inglés J.H. Elliot en los siguientes términos: «En primer lugar, estableció el dominio de los banqueros extranjeros sobre las fuentes de riqueza del país. En segundo lugar, determinó que Castilla llevase el peso de la carga fiscal dentro de España; en tercer lugar, hizo que dentro de Castilla, el peso de esta carga fuese llevado por las clases menos capaces de soportarlo» (*Imperial Spain 1469-1716*). La situación del pueblo llano era tan agobiante y miserable, que el propio Felipe, siendo todavía Príncipe regente, escribía a su padre el Emperador, el 25 de marzo de 1545: «La gente común a quien toca pagar los servicios está reducida a tan extrema

calamidad y miseria que muchos de ellos andan desnudos». Es en medio de ese trasfondo de pauperismo que nuestros humanistas y teólogos buscan soluciones para remediar la situación y elaboran una doctrina social que, con excepciones aisladas como *Utopía* de Tomás Moro o *La ciudad del Sol* de Tomaso Campanella, carecen de precedentes en el continente, como corrobora generosamente Gerald Brenan en su obra *El laberinto español*: «Es este un fenómeno que no tiene paralelo en este tiempo en el resto de Europa».

CAPÍTULO VI
SÍNTESIS DEL HUMANISMO ESPAÑOL



LA ESPAÑA IMPERIAL Y LA ESPAÑA CULTURAL

Antes de proseguir nuestro itinerario reflexivo y dirigir la mirada hacia metas más avanzadas, me parece conveniente hacer un breve alto en el camino para resumir la esencia del Humanismo que hemos descrito en los capítulos anteriores. Y lo primero que en este contexto tenemos que consignar es la tremenda antinomia que existe entre la obra de nuestras minorías pensantes y el curso de la política oficial de la España de su tiempo. Y este es lugar adecuado para salir al paso de las corrientes historiográficas y exegéticas que partiendo de una óptica patriotera tan ciega como vulgar han identificado y siguen identificando la gloria de nuestras armas en los campos de batalla europeos con la gloria de nuestra cultura. Lo contrario es cierto: si nuestro país da en los siglos XVI y XVII un selecto haz de personalidades intelectuales de primer rango, no es gracias, sino a pesar del poder geopolítico que Carlos V y sus sucesores acumulan en sus manos. El Renacimiento cultural de España no se inicia con el advenimiento de los Habsburgo, sino que es muy anterior a este infausto giro de nuestra trayectoria histórica.

La primera y más grave consecuencia del reinado de la Casa de Austria fue la lucha contra el Protestantismo más allá de nuestras fronteras. No deja de ser grotesco y trágico que el país europeo en el que menos arraigó la rebelión de

Lutero y Calvino pasara a convertirse, por causas meramente dinásticas y ajenas a nuestra realidad orgánica, en el defensor máximo del Catolicismo. Esta desviación de nuestro desarrollo histórico condujo a una terrible sangría humana y a la ruina material del país. Baste decir que sólo, durante el reinado de Felipe II, España perdió dos millones de habitantes, lo que entre otras cosas explica que nuestros tercios se compusieran de manera creciente de tropas mercenarias. Pero no menos funesta fue la dogmatización del Cristianismo y la opresión de la vida intelectual, dominada por el intervencionismo del Santo Oficio y el celo antireformista de la Compañía de Jesús. Ello explica la persecución de que fueran objeto no pocos de nuestros más insignes intelectuales, como hemos visto en los capítulos precedentes. En el Concilio de Trento fueron los teólogos españoles los que llevaron la voz cantante, y dentro de ellos los jesuitas, el sector más militante e intolerante de la Contrarreforma.

IDEALISMO CONTRA UTILITARISMO

El signo por excelencia de la obra de nuestros humanistas de los siglos XVI y XVII es el idealismo en sus diversas acepciones. Si ello es de por sí ya un gran mérito, lo es todavía más cuando se tiene en cuenta que en Europa la burguesía ha empezado a imponer su ideología utilitarista, aunque este concepto no se convertirá en

moneda corriente hasta que Jeremías Bentham lo elija en el siglo XVIII para definir su doctrina. Mientras la Europa transpirenaica proclama, desde Hobbes, el principio de lucro como fin supremo de la existencia y no conoce otras categorías que el comercio, la fabricación de bienes materiales y lo que Marx llamará la «acumulación primitiva del capital», nuestros teólogos y humanistas sueñan con un mundo regido por las leyes platónico-cristianas del espíritu. Es el contraste entre el *homo oeconomicus* de la Modernidad y el *homo religiosus* de la Eternidad, entre la materia y el espíritu, entre el afán de riqueza y el cultivo del alma, entre el particularismo del yo y la búsqueda del bien común. Entendámonos: nuestros filósofos hablan también, como hemos visto, de Economía y de cosas prácticas, pero subordinándolas a un ideal superior de justicia y concordia, y no absolutizándolas como fines en sí mismos.

No necesito decir quién va a imponerse, si la moral generosa y altruista de nuestros teóricos o la moral de los doctrinarios burgueses que Ernst Bloch llamará «ideología del cálculo». Al final, seremos derrotados no sólo en los campos de batalla sino en el terreno de las ideas. Pero si aquella derrota es el justo castigo a una política errónea e injusta, esta última llena de honra a nuestros humanistas. En este contexto hay que recordar las palabras de Sartre: «*Seuls les salauds croient gagner*». ¿Y cómo no íbamos a ser vencidos? Perdimos no porque fuéramos imbéciles, sino porque fieles a un ideal superior, nos negamos a competir con ellos en el ámbito innoble y prosaico del reino de Mammon, que fue y será siempre un reino extraño a nuestra verdadera idiosincrasia. Lo más profundo e imperecedero de la España imperial no es la lucha de nuestros tercios contra Francia, Inglaterra u Holanda, sino la resistencia que nuestros teólogos, humanistas y místicos ofrecen a la vorágine de materialismo que se ha apoderado del hombre

europeo. Es aquí donde radica la grandeza de nuestro pueblo, y no en las batallas libradas por nuestros ejércitos.

DON QUIJOTISMO

«¿Hay una filosofía española, mi Don Quijote?», preguntaba Unamuno al caballero andante en su libro sobre él y su escudero Sancho. Su respuesta era tan breve como contundente: «Sí, la tuya». Don Miguel estaba asistido de razón. Y la tenía también Ángel Ganivet al señalar que «El entendimiento que más hondo ha penetrado en el alma de nuestra nación, Cervantes, es su libro inmortal». El libro de Cervantes no tiene nada que ver con los tratados de Filosofía al uso, claro, pero el personaje creado por él y los discursos que pronuncia a lo largo de su periplo de aventuras constituyen la esencia más pura y acabada del Humanismo español. El hidalgo manchego encarna, en efecto, en su persona, todos los valores defendidos por nuestros mejores filósofos, místicos y hombres de letras. Eso explica la atención especial que el mundo ha prestado a la obra de Cervantes, sea para admirarla o para burlarse de ella. Quien no comprenda el nexo intrínseco que existe entre el donquijotismo y el alma española, no comprenderá nunca ni nuestra historia ni nuestra identidad humana y espiritual más íntima. Éste es el triste caso de Ortega, como demuestran sus desafortunadas, confusas y superficiales tesis sobre el donquijotismo, del que en su libro

Meditaciones del Quijote no se le ocurre decir otra cosa que es un «equívoco».

En su *Historia sobre la Filosofía en el ámbito cultural español* (1967), Ivo Hóllhuber señala que si bien el don quijotismo no pertenece propiamente a la historia de la filosofía española, constituye, sin embargo, «la clave más idónea para conocer la *Weltanschauung* (cosmovisión)» de nuestro pueblo. Y no otra cosa nos viene a decir Ramiro de Maeztu al señalar que Don Quijote es «la filosofía que ha llegado a convertirse en máxima única de nuestra alma española» (*Don Quijote, Don Juan y la Celestina*). Así es y así lo han visto otros observadores tanto españoles como extranjeros. Uno de ellos, —Richard Lówenthal, miembro de la Teoría Crítica de Frankfurt—, ha señalado con gran agudeza que el libro de Cervantes es la primera crítica a la moral burguesa. De manera parecida, el filósofo italo-germano Vittorio Hösle escribirá, años después, en su obra *Moral und Politik*: «Don Quijote es el gran derrotado de la Edad Moderna, pero nuestra simpatía por él es mayor que la que la que sentimos por los administradores de las oficinas comerciales puritanas, que en sus contactos con los demás no hacen más que calcular las ventajas que pueden sacar de ellos». Mejor no puede expresarse el abismo axiológico entre la moral generosa y desinteresada de nuestro héroe y la moral utilitaria, fría y calculadora de la burguesía protestante, un abismo simbolizado también por las figuras de Cervantes y Hobbes. El español escribe *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, el inglés, *The Leviathan*, que es el primer tratado sistemático sobre la ética burguesa, en el que el autor defiende los pseudo valores que el caballero hispano combatirá: la voluntad de poder, la moral mercantil y la lucha de todos contra todos. Es la pugna entre Pragmatismo británico e idealismo hispano, entre el «*bussiness*» y la grandeza de alma, entre el afán de

posesión y el espíritu de redención, entre el amor a sí mismo y el amor al prójimo. ¿Cómo iba nuestro hidalgo a salir victorioso?

El caballero manchego sucumbe a la moral utilitaria de sus adversarios, pero su nombre pasará a la historia universal, con plena razón, como la quintaesencia más pura de los valores humanos. En la propia Inglaterra no faltarán las voces que le rindan homenaje. Bajo la influencia de la filosofía moral de Shaftesbury, la figura de Don Quijote pasará a convertirse en sinónimo de «*gentleman*». En la segunda mitad del siglo XVIII, cuando se perfila ya en el horizonte la llegada del romanticismo, Mortimer identificará al caballero de la triste figura con el *homo melancolicus* por antonomasia, verá en él la expresión más acabada de lo sublime y lo trágico. Con excepciones como las de Gustave Flaubert o Verlaine, los franceses, prisioneros de su pedestre lógica cartesiana, no comprenderán en general la conducta ilógica de nuestro hidalgo. En cambio, la figura de Don Quijote fascinaría a no pocos hombres de letras alemanes, empezando por su primer traductor Ludwig Tieck, que en una de sus cartas le calificaba de «espíritu noble». Los hermanos Schlegel descubrieron en él la génesis del «romanticismo irónico», Federico Schlegel escribiría, en uno de sus textos sobre Cervantes: «En la literatura de todos los tiempos y de todas las naciones hay pocas obras que puedan compararse a la de Don Quijote». Su más acendrado admirador fue de todos modos el gran poeta y prosista Heinrich Heine, lo que explica que no dudara en calificar a nuestro héroe como «el hombre más valiente y noble del mundo». También Hegel se ocupó en su *Estética* de don Quijote, pero sólo para consignar el aspecto «cómico» de su figura y pasar completamente por alto su sublime dimensión heroica, demostrando con su mezquina exégesis una vez más su insensibilidad humana y su

pedantería. Por contraste, el joven Marx fue un devoto lector de la obra de Cervantes, que leyó en original y de la que aprendió de memoria largos fragmentos, como pudo comprobar con la consiguiente admiración el militante obrero madrileño Anselmo Lorenzo a raíz de su primer encuentro con él en Londres. Sesenta o setenta años después, ya en la época del Nacional-Socialismo, el pastor y teólogo protestante Dietrich Bonhoeffer escribía en su *Ética*: «Sólo los espíritus viles pueden seguir las aventuras de Don Quijote sin emocionarse e identificarse con él». Y Tomás Mann, el novelista más importante del siglo XX, le consagró el libro *Viaje en mar con Don Quijote*, en el que definía a nuestro hidalgo como un producto de «la cultura cristiana y humanitaria». Pero también los rusos veneraron siempre la figura de Don Quijote, especialmente Turgeniev. Uno de sus últimos admiradores —Ilija Ehrenburg— escribiría en sus *Memorias* sobre nuestra incivil guerra del 36: «En el mismo momento en que las naciones más poderosas, más importantes y mejor organizadas de Europa se las arreglaron para capitular ante el Fascismo, el pueblo español se arrojó a la desigual lucha. Don Quijote rindió con ello honor a su dignidad y a la dignidad humana».

Don Quijote no es sólo el símbolo de una manera de ser muy arraigada en el alma española, sino que los motivos que le impulsan a enderezar entuertos y combatir la injusticia están ya preconfigurados en el ideario de nuestros teólogos y humanistas más representativos. ¿O es que Ramón Llull, Las Casas, Francisco de Vitoria o Mariana fueron menos quijo tistas que el héroe cervantino? Quién no capte las afinidades electivas entre estos y otros teóricos y el Caballero de la Triste Figura obtendrá una imagen unilateral de ellos. ¿Y por qué esa tendencia tan arraigada a defender al débil y a combatir al fuerte? ¿De dónde procede? ¿Cuál es su causa genética? El motivo más

profundo ha sido quizá la necesidad de ofrecer resistencia a los muchos opresores extranjeros y nacionales que a lo largo de nuestra historia hemos tenido. El donquijotismo es eso: la lucha por un ideal nunca alcanzado y atropellado, una y otra vez, por el poder establecido. Con ocasión de celebrarse el tercer aniversario de la publicación de la primera parte de *El Quijote*, Menéndez Pelayo llamaría al libro de Cervantes «una pedagogía en acción, la más sorprendente y original de las pedagogías», sin dejar de consignar que la derrota de nuestro caballero «no es más que aparente, porque su aspiración generosa permanece íntegra, y se verá cumplida en un mundo mejor». Con no menos razón, Joaquín Costa escribía en 1906 en el prólogo al libro de R. Sánchez Díaz *Juan Corazón*: «En medio de los defectos de España resplandece una virtud que ninguna otra Nación ha demostrado poseer en igual grado. Es la representación de un ideal de piedad, de humanidad, de justicia, de viva y efectiva solidaridad… Es aquel espíritu romántico y aun místico que en la declinación de su Siglo de Oro la llevó a erigirse temerariamente en brazo armado de una idea espiritual, después de todo elevada, sacrificándole, sublime Quijote de las naciones, su presente y su porvenir». Estas palabras adquieren tanto más valor por cuanto proceden de uno de los españoles que con más acritud criticaría nuestros defectos y males endémicos, como comprobaremos en un capítulo posterior.

DIGNIDAD, IGUALDAD, JUSTICIA SOCIAL

No voy a resucitar las polémicas surgidas en nuestro país en torno a la figura de Don Quijote. Sí me importa, en cambio, subrayar el cordón umbilical que existe entre los valores humanos, morales y espirituales defendidos por el hidalgo manchego y la esencia más genuina del alma española. Entre estos valores figura, en lugar preeminente, el sentido de la igualdad, un rasgo de carácter que, como señala Salvador de Madariaga, «es en España una verdadera pasión. No hay quizás en el mundo pueblo que la sienta con más sencillez y naturalidad. Esta pasión por la igualdad es la verdadera fuente de la dignidad que tanto admiran los extraños en nuestro pueblo» (*Anarquismo o jerarquía*). No otra cosa expresaba Calderón en *El sitio de Breda:* «Todo lo sufren en cualquier asalto/ sólo no sufren que les hablen alto». O en *El alcalde de Zalamea* al definir el honor como un «patrimonio del alma» situado por encima de cualquier autoridad política o rango social. «No eres más hombre que yo», exclama el paria y pícaro *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán al comparar su indigencia material con la opulencia del rico. En «todos a una» de su *Fuente Ovejuna*, Lope de Vega dará una proyección colectiva a estos atributos personales. El «tanto tienes, tanto vales» pertenece sin duda a nuestra sabiduría popular, pero a pesar de ello, los que no tienen nada se consideran con el mismo derecho a valer que los que lo tienen todo, o incluso con más derecho; de ahí el castizo «pobre, pero honrado». De ahí también que, llegado el caso, plantan cara a quienes niegan su valía, como demuestra la tradición inconformista y contestataria de nuestro pueblo. En España cada uno es su propio jefe, y si a ratos el español

acepta la jefatura de alguien no es porque se considere inferior a él, sino porque simpatiza con su manera de ser o con sus ideas. El sentimiento de igualdad guía también los pasos de Don Quijote. Ello explica que trate de «hermano y amigo» a su escudero, a quien dice: «Quiero que aquí a mi lado y en compañía de esta buena gente te sientes, y que seas una mesma cosa conmigo, que soy tu amo y natural señor; que comas en mi plato y bebas por donde yo bebiere, porque de la caballería andante se puede decir lo mesmo que del amor se dice: que todas las cosas iguala».

Es de esa vocación igualitaria de donde emana la importancia capital que el hombre hispano confiere a la dignidad, una actitud que, a su vez, está intrínsecamente ligada a su innato sentido de la autoestima. Esta conciencia del propio valer es también consubstancial a Don Quijote: «Yo sé quién soy», exclama nuestro caballero, reafirmando la elevada opinión que tiene de sí mismo. ¿No es su lucha un esfuerzo supremo para que los demás reconozcan su valía? Por eso pregunta a Sancho: «¿En qué opinión me tiene el vulgo, en qué los hidalgos y en qué los caballeros?» La conciencia del propio valer —justificada o no— explica asimismo el papel central que el concepto de «honra» juega en la vida del español, como ha visto muy bien García Morente, ya que «La honra es propiamente el reconocimiento en forma exterior y visible de la valía individual interior e invisible» (*Idea de la Hispanidad*). Y de la misma fuente procede nuestro orgullo, que si en su expresión vulgar degenera en soberbia, engreimiento y altanería, en su raíz forma parte de nuestro sentido de la dignidad. «*Stolz wie ein Spanier*» (orgulloso como un español) dicen los alemanes al referirse a nuestra manera de ser.

El lugar preeminente que los conceptos de «dignidad» e «igualdad» ocupan en nuestro pensamiento clásico, explica

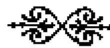
asimismo el profundo sentido de justicia social que caracteriza la obra de nuestros humanistas y teólogos. Esta dimensión teórica encontrará también su expresión histórica y real en el movimiento obrero de la segunda mitad del siglo XIX y primer tercio del XX, aunque se manifestara ya en la rebelión de los Comuneros y de las Germanías de Valencia. Hablando en sus *Estudios de crítica literaria* de la España del siglo XVI, Menéndez Pelayo escribe: «No hay clases inferiores ni desheredadas; en general, todos son pobres; pero en medio de eso reina una igualdad cristiana *sui generis* que no tiene otro ejemplo en el mundo». Éste es el sitio adecuado para señalar que, a pesar de su anti-clericalismo y su ateísmo, las organizaciones obreras españolas estaban, en aspectos esenciales, muy cerca de las enseñanzas y doctrinas sociales de espíritus creyentes como Vives, Vitoria, Mariana, Las Casas o Domingo de Soto, más cerca en todo caso que de las ideologías laicas de los intelectuales y políticos burgueses de su tiempo, de los que en general no recibieron más que incomprensión y desdén.

Pocos pueblos han meditado tanto sobre la equidad social como el nuestro, pocos han luchado con tanto ardor y tanta generosidad por esta causa. Lo primero que George Orwell percibe al pisar la ensangrentada tierra española del 36 es, precisamente, eso: nuestra generosidad, de la que en su libro *Homage to Catalonia* escribirá: «*A Spaniard's generosity, in the ordinary sense of the word, is at times almoust embarrasing. If you ask him for a cigarrete, he will force the whole packed upon you... They have, there is no doubt, a generosity, a species of nobility, that do not really belong to the twentieh century*». Pocas palabras tan bellas se han pronunciado en inglés sobre nuestra generosidad; de ahí que las reproduzca en original, y que debidamente vertidas al castellano dicen: «*La generosidad de un español, en el sentido corriente de la palabra, es a veces*

embarazosa. Si le pides un cigarrillo, te obligará a tomar toda la cajetilla... No cabe duda de que tienen una generosidad, una especie de nobleza que no pertenece realmente al siglo veinte». Quien así habla de nosotros es ciudadano del país donde se gesta el utilitarismo del que hablábamos más arriba, y precisamente por ello queda sorprendido y admirado de que un pueblo pueda obrar de manera tan distinta a la que él está acostumbrado.

La lucha que los campesinos y obreros españoles sostuvieron en su época heroica en pro de la justicia distributiva no estaba motivada principalmente por razones materiales, sino que obedecía sobre todo a un profundo sentimiento moral, una actitud que en mi viejo libro *Cultura proletaria y cultura burguesa* denominé «Humanismo obrero», que no fue otra cosa que la manifestación moderna del espíritu humanista que, desde Séneca, ha constituido uno de los rasgos centrales del alma española.

CAPÍTULO VII
CANSANCIO, DESILUSIÓN, ESCEPTICISMO



AUTOCRÍTICA

La transición paulatina pero bastante acelerada de la España ascendente del siglo XVI a la España declinante del siglo XVII encuentra también su reflejo en nuestro pensamiento y en nuestras letras. Los intelectuales son los primeros en darse cuenta del proceso involutivo en que ha entrado el país. Todavía en plena retórica y euforia imperial de los primeros Austrias, surge una generación de pensadores y escritores que anticipando el «efecto de distanciamiento» que Bertold Brecht aplicará a su teatro, miran a España con ojos críticos y desilusionados. De su mirada realista surgirán el pensamiento y la literatura escéptica y anti-apologética que pasarán a formar parte importante de nuestra cultura. Esta nueva filosofía representa la voz de lo real frente a lo ficticio, de la pura y escueta verdad frente a la mentira o el mito. Nacida menos en las aulas universitarias que en los gabinetes de trabajo de escritores solitarios, contiene, sin embargo, un inmenso caudal de pensamientos y una fuerza persuasiva muy superior casi siempre a los tratados producidos por los filósofos de cátedra de la época. En sus *Estudios de crítica literaria*, Menéndez Pelayo interpreta el siglo XVII como «mera continuación del siglo anterior». Si ello es lícito, no lo es menos juzgarlo como el paso de la apologética a la autocrítica.

QUEVEDO

A la cabeza de esa mutación axiológica y teórica está la figura de Francisco de Quevedo y Villegas, nacido en Madrid en 1580 y muerto en Villanueva de los Infantes en 1645. Cuando se habla de nuestro ilustre escritor se piensa sobre todo, o casi exclusivamente, en la dimensión sarcástica y satírica de su obra, olvidándose a menudo o subestimándose que en primer lugar fue un humanista dotado de una amplísima cultura, lo que no puede sorprender cuando se tiene en cuenta que estudió Filosofía, Teología, Lenguas Clásicas, Matemáticas, Medicina y Astronomía en las Universidades de Alcalá de Henares y de Valladolid. Si vastísimos eran sus conocimientos teóricos, no menos extensas fueron también las enseñanzas prácticas que adquirió en su vida como cortesano, viajero, desterrado y recluso. Cinco veces estuvo preso, la última durante cuatro años en una celda inhóspita y fría del leonés Convento de San Marcos, ya viejo y quebrada su salud.

Como otros autores de la época, Quevedo escribió mucho y de los más diversos géneros, desde el ensayo político y el tratado erudito a la novela y la poesía. Su concepción del mundo y su obra se caracterizan por su tono sombrío y pesimista: «De suerte que todo el hombre es mentira por cualquier parte que le examines», escribirá en *Los sueños*. Estos rasgos son perceptibles también en libros pedagógicos y edificantes como *Gobierno de Dios, política de Cristo y tiranía de Satanás*, en el que intenta trazar un cuadro del monarca ideal y advertirle de los peligros que le acechan, desde su propia debilidad a las maniobras de sus vasallos: «Obedecer deben los Reyes a las obligaciones de su oficio, a la Razón, a las leyes, a los consejos: y han de ser inobedientes a la maña, a la ambición, a la ira, a los vicios». Pero el escepticismo de Quevedo no abocará nunca al

cinismo, sino que conserva siempre la fuente original del que surge y se nutre su pensamiento, que es no es otra que el Catolicismo en su versión cristocéntrica. De ahí que le diga al Monarca: «Obligado estáis a imitar a Cristo». Y no otra cosa dice cuando afirma que el deber del Rey es velar por las ovejas.

Cuando los Historiadores de la Cultura, los Filólogos y los Profesores de Literatura analizan la obra quevedesca, no se cansan de subrayar su carácter barroco. Por muy acertado que este encasillamiento formalista sea, no debe hacemos olvidar que lo que distingue a Quevedo de otros autores no es sólo la estructura formal y estilística de sus escritos, sino también y ante todo su contenido, aunque ambos elementos constituyan una unidad difícil de separar. O como señala el hispanista alemán Joachim Küpper en su libro *Die entfesselte Signifikanz*: «La interpretación de la obra de Quevedo como un simple juego de palabras conduce a una infravaloración de su contenido». Personalmente, tengo a Quevedo por uno de los españoles más clarividentes y profundos no sólo de nuestras letras, sino también del pensamiento universal. Pocos como él han sabido descender a las simas del alma humana y desentrañar sus más intrincados secretos y misterios; de ahí su vigencia y su actualidad. No pocas de las flamantes doctrinas y teorías modernas sobre el hombre y la sociedad surgidas más allá de nuestras fronteras y anunciadas con gran estrépito de tambores y trompetas, fueron anticipadas por él, empezando por Freud. El universo patológico que el fundador del Psicoanálisis llamaba «Subconsciente», no es otra cosa que el Infierno descrito por nuestro gran ingenio, con la diferencia de que mientras las categorías elaboradas por el médico vienés parten a menudo de construcciones especulativas, abstractas y altamente discutibles, Quevedo deja hablar a los hechos, lo que consigue paradójicamente

por medio de su inagotable e incomparable fantasía. Sus obras son en realidad un tratado de Psicoantropología. Así, por ejemplo, en Los sueños podemos encontrar, en esencia y con una gran economía de palabras y de conceptos, la filosofía del «ser-hacia-la-muerte» que Heidegger desarrollará *in extenso* en *Ser y tiempo*. «¿Has examinado el valor del tiempo? ¿Has visto algunas pisadas de los días? Sábete que la muerte y ellos están eslabonados y en una cadena, y que cuando más caminan los días que van delante de ti, tiran hacia ti y te acercan a la muerte.» Y en otro capítulo de su inmortal obra: «Y lo que llamáis nacer es empezar a morir y lo que llamáis vivir es morir viviendo». Pero también su descarnada descripción de la miseria humana anticipa la tesis sartriana de que «el Infierno son los otros» y toda la obra pesimista de la Escuela Crítica de Frankfurt. ¿Qué dijeron Adorno y Horkheimer que no hubiese sido dicho trescientos años antes por nuestro gran escritor y pensador?

Quevedo es pesimista, pero es también moralista. Si critica tanto y tan amargamente es porque parte de un sistema superior de valores, como Séneca, del quien tan cerca se siente. Es el desengaño lo que mueve su pluma, no el cinismo, la insensibilidad o la indiferencia hacia el dolor ajeno. Si habla de lo peor es porque añora lo mejor, si denuncia la bellaquería es porque repugna a su hidalguía. De otra manera, su confrontación constante con el poder y la injusticia resultaría incomprensible. Pese a sus ilusiones perdidas, permanece fiel a su fe cristiana, que es la que le ayuda y permite soportar con entereza y humor los reveses que sufre en su persona y el mal que ve en torno suyo. Sólo a lectores y exégetas distraídos puede pasárseles por alto su profundo espíritu religioso, fuente también de su rebeldía: «Si sois pobre, nadie os conocerá; si sois rico, no conoceréis a nadie», escribe en su *Discurso de todos los*

diablos resumiendo las consecuencias a las que inevitablemente conduce el imperio del dinero: a la negación absoluta de quienes carecen de él. En su breve y lapidaria sentencia está encerrada toda la frialdad, toda la inmisericordia y toda la brutalidad de la sociedad moderna y su culto desenfrenado al reino de Mammón.

No menos profundo e inconmovible es su amor a España. Si no ahorra ningún vituperio sobre ella es porque ansia una España mejor y más justa. Pero, a diferencia de las generaciones de los ilustrados y progresistas que van a emerger pronto en el horizonte histórico, no se deja embelesar por la Europa transpirenaica ni recomienda que se la imite. Al contrario, con la misma lucidez que registra nuestros defectos y nuestras anomalías, desenmascara las de ellos. Los franceses, sobre todo, son el dardo predilecto de sus dardos, a quienes en *La hora de todos y la Fortuna con seso* llama «los piojos que comen a "España"». En el mismo libro define a los alemanes como «gente feroz»; de los holandeses —a los que abomina y cuyo imperialismo marítimo y comercial no deja de denunciar— dice que «habere con el robo constituido en Libertad y Soberanía delincuente». Pero tampoco los italianos salen indemnes de su sátira.

Contemporáneo del infausto Conde-Duque de Olivares y del no menos infausto Felipe IV, vivió y murió con la íntima amargura de tener que asistir a la descomposición moral y física de la España que él tanto amaba: «Miré los muros de la patria mía / si un tiempo fuertes, ya desmoronados».

GRACIÁN

Otro de los grandes representantes de nuestro escepticismo clásico es Baltasar Gracián. Como jesuita estaba sometido a la disciplina de su Orden, pero ello no le impidió publicar sus obras (casi todas con nombre ajeno) sin o contra el permiso de sus superiores, lo que habla a favor de su sentido de la independencia. De vez en cuando será llamado al orden, pero sin consecuencias graves para él. Tiene ciertamente enemigos dentro y fuera de la Compañía, pero nunca le faltarán los admiradores y protectores que romperán lanzas a su favor. Nacido el año 1601 en un pueblo cercano a Calatayud y muerto en Tarazona en 1658, fue educado por un tío carnal suyo residente en Toledo. A los 18 años inició su noviciado en la Compañía de Jesús. Por encargo de la Orden, a partir de 1635 desempeñó importantes funciones docentes en Zaragoza, Tarragona, Huesca, Valencia y Madrid, donde se hizo un nombre como orador y predicador sacro. Fue también capellán castrense durante la liberación de Lérida, invadida y ocupada por las tropas francesas. Su fase propiamente literaria la inicia en Huesca, ciudad en la que conoce y goza de la amistad y favor del magnate y mecenas Vicencio Juan de Lastanosa y Baraíz de Vera, al que en su libro *Agudeza y arte de ingenio* llamará «benemérito universal de todo lo curioso, selecto, gustoso».

Gracián es un filósofo a la defensiva, guiado por la cautela y la desconfianza, centrada su mirada siempre en lo que nos puede dañar y confundir, un rasgo de su pensamiento próximo al de Spinoza. Detrás de las cosas y de los hombres hay de ordinario una máscara destinada a ocultar su verdadera naturaleza. Lo que a primera vista nos parece ser la esencia, no es más que apariencia y artificio. Y porque la verdad suele ser fea e insoportable, hay que

encubrirla o disimularla: «Lo mejor del hombre es parecerlo», dirá en su *Oráculo manual*. Buscaremos en él vanamente expansiones sentimentales, gritos de entusiasmo y júbilo, llamas de pasión. Siempre comedido, auto-controlado, dueño de sí mismo: «Nunca obrar apasionados: todo lo errará» (*Oráculo*). En su monumental obra sobre la literatura española de la época clásica, el gran hispanista alemán Ludwig Pfandl señala con plena razón que «Los escritos de Gracián son productos exclusivamente cerebrales», en los que lo emocional no juega ningún papel. De ahí también su conceptismo. Su prosa es como su pensamiento: escueta, economizada, lacónica, de expresión exigua y breve. Dentro de su amplio espectro de lecturas, su autor favorito es Saavedra Fajardo.

Estamos ya en pleno hombre moderno buscando la seguridad en medio de las crisis y eludiendo las confrontaciones abiertas con el destino y con lo que el sociólogo alemán Ulrich Beck llamará «La sociedad del riesgo». Es la filosofía de un hombre y de una época familiarizada con toda clase de desventuras y desastres. Es mejor quedarse quieto en su rincón que obrar: «Siempre ven más los que miran que los que juegan, porque no se apasionan» (*Oráculo*).

A la obra gracianesca pertenece también la tendencia a los juegos de palabras, la retórica, el gusto por la paradoja, la arbitrariedad de su discurso a menudo artificioso y el prurito de querer ser original a toda costa, rasgos que se revelan sobre todo en *Agudeza y arte de ingenio*, obra que, por añadidura, se caracteriza por su exhibicionismo culterano y su erudición forzada y rebuscada. Como buen elitista, cultiva una prosa destinada a lo que Ortega y Gasset llamará en su día «minorías selectas». El objetivo de su discurso es primariamente el de desconcertar: «Aun en el darse a entender se ha de huir la llaneza», afirma en el

Oráculo manual. O en *Agudeza y arte de ingenio*: «Toda noticia que cuesta es más estimada y gustosa». Elige el hermetismo y lo que Ramón Menéndez Pidal ha llamado «violento esfuerzo de arcanidad». Ello explica que en el *Oráculo Manual* declare que «el jugar a juego descubierto, ni es de utilidad ni de gusto».

Gracián alcanza la plenitud de su genio en *El Criticón*, su obra madura e infinitamente superior en todos los sentidos a su producción anterior. Sátira social y tratado moral a la vez, el objetivo de esta novela filosófica es el de poner al descubierto en toda su extensión las miserias y flaquezas humanas y mostrar el camino para vencerlas y para llegar a ser persona honesta y de bien, que es, en último término, lo único que realmente cuenta: «Procura tú ser famoso obrando hazañosamente, trabaja para ser insigne, ya en las armas, ya en las letras, ya en el gobierno; y lo que es sobre todo, sé eminente en la virtud. No hagas caso, no, de esa material vida en la que los brutos te exceden; estima, sí, la de la honra y la fama». Su visión del hombre y el mundo es pesimista. Siguiendo a Heráclito y anticipando a Hegel, afirma que la vida es lucha permanente entre contrarios, un estado de discordia contrarrestado sólo por la Providencia Divina. Todo en la vida del hombre es frágil e incierto; lo único cierto es el paso implacable del tiempo y la llegada de la muerte: «Cuando no es otro el vivir que un ir cada día muriendo». Frente a la apologética hegeliana del devenir y a la filosofía del progreso en general, subraya que nada cambia y que la historia no es, como afirmará Nietzsche dos siglos después, sino «el eterno retorno de lo mismo»: «Lo que sucedió doscientos años ha, eso mismo estamos viendo ahora», escribe en el capítulo «La rueda del tiempo», añadiendo que «sola es la memoria la que falta». Anticipa a Giambattista Vico y su teoría de los «corsi» y «ricorsi» de la

historia al señalar que «No hay cosa que tenga estado, todo es subida y declinación».

Representante de lo que él llamaba «filosofía cortesana», su obra fue traducida a los principales idiomas europeos y ejerció una profunda influencia sobre La Rochefocuald, Nietzsche y, sobre todo, Schopenhauer, quien tradujo al alemán su *Oráculo manual*.

LA LITERATURA PICARESCA

Comparto enteramente con Bonilla y San Martín el criterio de que la literatura picaresca es un reflejo de nuestra filosofía, aunque su vehículo de expresión no sea el discurso académico sino el lenguaje corriente y moliente. Si bien este género literario es primordialmente español, y español también el contexto sociológico en que surge y se desarrolla, su fondo filosófico se perfila ya en la escuela cínica de los griegos y en el estoicismo grecorromano. De ambas concepciones asume el individualismo y el espíritu de resistencia, también la indiferencia por el mundo exterior y por el «qué dirán». La picaresca es, en efecto, la continuación del estoicismo con otros medios, quizá también la manera española de quejarse, menos propensa al llanto quejumbroso que a la ironía y el humor.

La novela picaresca es la respuesta a la fachada barroca y refulgente de su tiempo y el testimonio de los bajos fondos de la vida que no aparecen en las crónicas de sociedad escritas por las plumas mercenarias de turno. Su

protagonista no es el héroe convencional de las novelas caballerescas, pastoriles o sentimentales, sino el anti-héroe marginado y socialmente nulo. Ya por esta razón anticipa la novela social de Dickens, Balzac, Víctor Hugo, Dostoievski o Zola, como reflejan los siguientes párrafos de *El lazarillo de Tormes*: «Como la necesidad es tan gran maestra, viéndome con tanta (hambre) siempre, noche y día estaba pensando la manera que tendría en sustentar el vivir. Y pienso, para hallar estos negros remedios, que me era luz el hambre, pues dicen que el ingenio con ella se avisa». De manera parecida, Mateo Alemán escribirá que pobreza y picaresca «salieron de la misma cantera». Como señalaba hace más de un siglo el hispanista alemán Albert Schuftheiss en su obra *Schelmenroman der Spanier und seine Nachbildugen* (*La novela picaresca de los españoles y sus imitaciones*), «lo que ha convertido las novelas picarescas en creaciones originales se debe al hecho de que por primera vez el pueblo como tal es tenido en cuenta». Así es. Y este pueblo es ante todo un pueblo que no puede saciar el hambre, como *El Buscón* de Quevedo y sus compañeros de infortunio: «Cenaron, y cenamos todos, y no cenó nadie». Y de manera parecida *Guzmán de Alfarache*: «Los trabajos todos comiendo se pasan; donde la comida falta, no hay bien que llegue ni mal que no sobre, gusto que dure ni contento que asista». Lo que Carlos Marx llamará en su día «proletariado lumpen» está ya preconfigurado en el *Lazarillo de Tormes*, en *Guzmán de Alfarache*, en *Marcos Obregón* o en el *Buscón* quevedesco que acabamos de citar. Más aún: la cruzada de Feuerbach y Marx contra el idealismo hegeliano y su afirmación de que a la vida pertenece ante todo la satisfacción de las necesidades materiales del hombre, no es más que la versión germana y tardía del realismo introducido por la literatura picaresca hispana, con la sola diferencia de que mientras Feuerbach y

Marx operan con conceptos filosóficos y científicos, Quevedo, Mateo Alemán o Espinel dejan hablar a los hechos y a las vivencias de personajes con nombres y apellidos. El relato autobiográfico y en primera persona sustituye al tratado epistemológico, la experiencia vivida al pensamiento abstracto. El tema central no es la metafísica ni el Más Allá, sino la física y el Acá, no el alma sino el cuerpo. La angustia es menos de orden escatológico que cotidiano, forma parte intrínseca del diario vivir. Su expresión máxima es el estómago vacío, no el miedo al Juicio Final. Pero también el morir sin haber muerto pertenece al ámbito del hambre; y esta experiencia es tan terrible que el Lazarillo llega a desear la muerte para librarse del azote del hambre: «Pedí a Dios muchas veces la muerte». Pero con no menor vehemencia desea también la muerte de quienes son responsables de su desamparo material.

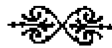
La literatura picaresca no se limita a ser testimonio personal, sino que, a la vez, ofrece un cuadro macroscópico de la sociedad española del siglo XVII. Y el balance no puede ser más deprimente: miseria moral y material, suciedad, piojos, sarna, trampas, mentiras y engaños mutuos, riñas y peleas sin fin, ventas y posadas tan inmundas como la comida que sirven, arrieros desalmados, hurtos en todas partes e inseguridad general. O como dice Guzmán de Alfarache: «Todos roban, todos mienten, todos trampean». Y dado que no hay ley ni orden ninguno, el estado normal de la sociedad es el estado de emergencia. En todo caso, como escribe Dale J.B. Randall en su libro *The classical Ending of Quevedo’s Buscón* (1964), «Las novelas picarescas no son más que tratados morales en los que queda reflejada la sociedad y en donde muchos pueden ver sus culpas». Pertenece a la dimensión realista del alma española, contrapunto de su vocación de trascendencia y

ensueño. Detrás del tono desenfadado de la novela picaresca late un mensaje moral inequívoco: culpables no son los desventurados que tienen que recurrir a toda clase de ardides, trampas, mentiras y fechorías para malvivir y sobrevivir, sino los poderosos y privilegiados que permiten ese estado de cosas y que no hacen nada para superarlo. Aunque no llame abiertamente a la rebelión de los oprimidos, es literatura subversiva y de protesta. Su significado es claro: allí donde no es justa la ley, lícito es prescindir de ella, tomársela cada uno por su cuenta y actuar desvergonzadamente, pues como dice Guzmán de Alfarache: «Nunca pudieron ser amigos el hambre y la vergüenza… Sólo ten vergüenza de no hacer desvergüenza, que lo que llaman vergüenza no es sino necedad». Los representantes de la literatura picaresca no necesitan escribir proclamas incendiarias como las que dos siglos más tarde saldrán de las plumas revolucionarias, pues les basta con contar lo que han vivido, visto o imaginado.

La literatura picaresca constituye uno de los testimonios más genuinos del escepticismo español y fue seguida con enorme interés no sólo en España, sino también fuera de nuestras fronteras. En Francia se popularizó a partir de la publicación de *Gil Blas de Santillana*, cuyo autor Alain René Le Sage (1668-1749) fue acusado por Voltaire de haber plagiado a los españoles, acusación a la que con otros argumentos se sumarían el Padre Isla y Antonio Llórente. No menor fue la repercusión en Inglaterra. Henry Fielding (1707-1754), considerado por Walter Scott como fundador de la novelística inglesa y como precursor de Charles Dickens, rompió con la narrativa edificante, puritana y sentimental de Samuel Richardson e inspirándose en la picaresca hispana, introdujo en su país la novela realista y satírica, de la que son testimonio obras como Joseph Andrew, *The History of Tom James, a Foundling* o *Amelia*.

También las novelas de Tobías Smollett (1721-1771) reflejan la influencia de nuestros autores picarescos: *The Adventures of Roderich Randam, The Adventures of Peregrine Pickle y The Expedition of Humphry Clinker*. En Alemania la novela picaresca alcanzó una gran difusión bajo el nombre de *Schelmenroman*. *Los Sueños* de Quevedo inspiraron a Michael Moschrosch (1601-1669) para su novela *Las sorprendentes y verdaderas caras de Filandro de Sittemvald*. El autor alemán más importante del siglo XVII, Hans von Grimmelshausen (1625-1676), estaba perfectamente familiarizado con los nombres de Mateo Alemán, Espinel y Quevedo, todos ellos traducidos al alemán. Su famosa obra *Simplicius Simpliccisimus* es fundamentalmente la versión teutónica de la picaresca hispana. Albert Schulthiess la llama «la novela picaresca por excelencia», sin dejar de consignar que es literariamente inferior al modelo español.

CAPÍTULO VIII
LOS ILUSTRADOS



EL AFRANCESAMIENTO

En noviembre del año 1700, el marqués de Villena escribía a Luis XIV de Francia con respecto a nuestro país: «La justicia está abandonada; la política, despreciada; los recursos, vendidos; la religión, falseada; la nobleza, desmoralizada; el pueblo, oprimido; el poder, decaído; el amor y el respeto por la Corona, perdidos». Es sobre este descorazonador y deprimente trasfondo histórico y sociológico dejado por los Austrias que surge la generación de hombres a los que comúnmente se llamará «ilustrados» y, en sentido peyorativo y polémico, «afrancesados». El modelo que los políticos e intelectuales españoles progresistas eligen para sacar a España del marasmo en el que el país ha caído es, preferentemente, el «despotismo ilustrado» surgido en Francia, término acuñado por Diderot en una de sus *Cartas*. Este proceso de afrancesamiento será favorecido, a partir de enero de 1701, por la instauración de la monarquía borbónica en España. Las ideas dominantes pasarán a ser el anti-clericalismo, el odio a los jesuitas y la francmasonería, principal instrumento ideológico de la burguesía ilustrada de la época. Aparte de la influencia masiva de las ideas francesas sobre los ilustrados españoles, hubo también contactos entre ellos y sus congéneres galos. Olavide y Aranda conocían personalmente a Voltaire, Diderot y d'Alambert, y el Duque de Alba, embajador en París y Presidente de la Real

Academia Española durante veinte años, mantenía relaciones epistolares con Rousseau. A pesar de su afrancesamiento, los ilustrados españoles estaban guiados por las mejores intenciones y no eran menos patriotas que los que les acusaban de estar al servicio de intereses extranjeros. Pero a diferencia de los superpatriotas que idolatraban a España por el solo hecho de ser su propio país, el patriotismo de los ilustrados estaba intrínsecamente ligado al loable afán de convertir España en una Nación próspera y culta. Las reformas que postulaban y en parte emprendieron eran indispensables para poner en marcha el proceso de renovación que el país tan urgentemente necesitaba. Si algo hay que reprocharles es que tendieron a sobrestimar los valores franceses y a subestimar nuestras propias tradiciones, no sólo las negativas —lo que era lógico— sino también las que eran dignas de seguir siendo cultivadas. O como escribía el Duque de Maura en su libro *Grandeza y decadencia de España*: «Quienes contemplaban, deslumbrados, los escaparates ingleses, alemanes y franceses, desde el zaquizamí de la trastienda española, creyeron de buena fe en la decadencia de su patria, y procuraron enmendarla, estimulando a sus compatriotas, no a crear y perfeccionar, con celo reparador de la inercia, los productos del genio propio, sino a copiar y adoptar, con febril fascinación, los del ajeno». Común a todos ellos es su sentido práctico y su fe en la Ciencia y la Técnica, en lo que en la terminología de entonces se llamaban «artes y oficios». Ello explica que Campomanes llegara a decir que la invención de la aguja de coser había sido más útil al género humano que la *Lógica* de Aristóteles. El objetivo de sus reformas y sus proyectos renovadores era la felicidad pública, un ideal entonces muy extendido entre las minorías pensantes de Europa.

Otro de los rasgos peculiares de la época es la simbiosis o confluencia que a menudo se produce entre política y pensamiento, y que a partir de este momento pasará a convertirse en uno de los fenómenos más constantes de nuestra vida pública. A diferencia de los intelectuales de otros países, inclinados a refugiarse en su torre de marfil académica y a inhibirse de los debates y cargos políticos, los mismos ilustrados españoles que administrarán la máquina del Estado, serán a menudo teóricos y hombres de letras consagrados a la reflexión filosófica. No fue afortunado ni justo Julián Marías cuando obnubilado por su incondicional adhesión a Ortega y Gasset, afirmaba en su libro *Filosofía española actual* que «España llevaba tres siglos de ausencia filosófica». Este desdeñoso juicio de valor, convertido entretanto en lugar común y repetido una y otra vez por los intelectuales enamorados de todo lo que viene de fuera, no se ajusta a los hechos. Por lo que respecta a los ilustrados españoles, dejaron un cuerpo de pensamiento no menos digno y, en no pocos casos, más útil y realista que el de otros países, como vamos a ver en seguida.

FEIJÓO

El polígrafo Fray Benito Jerónimo Feijóo Montenegro vino al mundo en la provincia de Orense en 1676 y murió en Oviedo en 1764. Recibida la cogolla benedictina a los catorce años, estudió en Pontevedra y Salamanca, licenciándose y doctorándose más tarde en Teología. Su

labor docente la desarrolló sobre todo en la Universidad de Oviedo, en la que enseñó durante cuarenta años. Aborrecía Madrid y la vida cortesana, lo que explica que pisara la capital por primera vez cumplidos ya los cincuenta años. Su única vocación era el magisterio y la vida monacal. De costumbres sencillas, vivió modestamente en su celda de monje, entregado a la enseñanza y a obras de caridad.

Feijóo era un ilustrado, pero todo lo contrario de un epígono o loro amaestrado del pensamiento foráneo; así la reforma de la enseñanza propugnada por él estaba inspirada no en la pedagogía francesa, sino en la de Vives. A pesar de ello, se le ha llamado «El Voltaire español», una interpretación que carece de todo fundamento. Menéndez y Pelayo le reprocha también su afrancesamiento y su frecuente uso de galicismos, pero ello no es óbice para que elogie su saber y escriba que «Feijóo es el hombre a quien más debió la cultura española en el siglo XVIII». El hecho de que citase a Montaigne, Fénelon, Descartes, Malebranche, Bossuet o Gassendi y leyese el *Journal des Savants* era, para un hombre culto de su tiempo, completamente normal y no basta para calificarle de afrancesado. Leía y admiraba también al Canciller Roger Bacon, a Isaac Newton y a Tomás Moro, pero ello no significa que fuera un admirador de todo lo inglés, como demuestran sus duros ataques a Hobbes o a Cromwell. Su devoción a los clásicos latinos no fue tampoco obstáculo para que denunciara los aspectos negativos del Imperio Romano, atacara a Savonarola o llamara «infame» a Maquiavelo. Más allá de las etiquetas que se le colgaron para desprestigiar su obra, el monje benedictino fue, ante todo y en primer lugar, un creyente español, y como tal vivió, enseñó y escribió, lo que no le impidió combatir los errores y abusos cometidos por el Cristianismo y optar por la desconfesionalización de la vida española. De la misma manera, supo armonizar su formación básicamente

escolástica y tomista con la defensa de las corrientes modernas de pensamiento.

El erudito gallego ha sido uno de los hombres más ecuánimes y objetivos del pensamiento español. Esta virtud, unida a su independencia de juicio, explica que huyera de todo tipo de dogmatismo, partidismo o maniqueísmo. O como escribirá en el volumen II de su *Teatro Crítico*: «Es menester huir de dos extremos, que igualmente estorban el hallazgo de la Verdad. El verdadero filósofo no debe ser parcial ni de este ni de ningún siglo». Fiel a su imperativo de imparcialidad, se distanció sin ambages de lo que llamaba «pasión patriótica», recomendando en este contexto: «Mírese el humo de la propia tierra, mas (¡ay Dios!) no se prefiera ese humo a la luz y el resplandor de las extrañas». Maravillosa es también su capacidad de síntesis y de explicar el fondo de las cosas con los medios de expresión más simples y directos. Nada más ajeno a él que la pedantería, de la que se mofa una y otra vez. Como ha señalado Ivo Höllhuber en su *Historia de la filosofía española*, Feijóo está en posesión de un «saber de carácter enciclopédico», pero si escribe no es para deslumbrar a una minoría de eruditos como él, sino para educar al pueblo y liberarle de sus prejuicios y de su ignorancia, como sugiere el subtítulo de su *Teatro Crítico Universal: Discursos varios en todo género de materias, para desengaños de errores comunes*.

La crítica corrosiva de los escritores del siglo XVII da paso, a partir de la obra feijooniana, a lo que hoy llamaríamos crítica constructiva. No se trata, pues, de quedarse encerrado en la denuncia, la queja, el improperio y la amargura, sino de encontrar una puerta de salida al «impasse» en que se encuentra España. La alternativa que el ilustre gallego aporta consiste en un programa cultural capaz de poner fin a la fosilización de la España tradicional,

un proceso de renovación que sólo puede llevarse a cabo abriéndose a las corrientes modernas de pensamiento surgidas más allá de nuestras fronteras. El mensaje es claro: España padece de hipertrofia teológica y de un gran déficit de Ciencia. Invertir los términos es la tarea que corresponde a las clases rectoras de la sociedad. El intento de desteologizar y recientificar España choca muy pronto con los sectores inmovilistas y cavernícolas de la Nación que consideran como una catástrofe el menor de los cambios. Tras la publicación del primer tomo de *su Teatro Crítico Universal* —su obra central y más representativa— cae sobre él un alud de ataques y polémicas que con el tiempo irán en aumento y encontrarán su máxima virulencia en los panfletos que le dirige Salvador José Mañer, un gaditano de origen oscuro con afán de notoriedad. Pero también el ilustrado Gregorio Mayans y Ciscar le dirige desde Valencia dardos envenenados. Mas, aparte de su talento, de la firme voluntad de decir lo que piensa y de su fuerza persuasiva, el Padre Feijóo cuenta con el apoyo explícito e implícito de los «novatores» de la época, empezando por el ministro José Patiño, uno de los grandes y más influyentes reformadores y hombres de Estado de la época. Fue apoyado también por el Papa Benedicto XIV y por Fernando VI, quien en junio de 1750 prohibió por real cédula que se criticasen sus escritos. Ya de viejo gozó de la admiración de Campomanes, quien en una de sus cartas escribió que la pluma de Feijóo «no tendrá tal vez en el siglo otra digna de compararse». Decisivo fue también el respaldo que recibió de la influyente Orden benedictina, como ha señalado el filósofo italiano Giovanni Stiffoni, gran conocedor de su obra.

Feijóo tenía un concepto crítico de la historia humana, y uno de los objetivos de su labor literaria y filosófica fue la de desmitificar la Antigüedad y el pasado en general, empezando por Grecia y Roma, cuyas civilizaciones describe

en los términos más duros. Pero no menos implacable se muestra a la hora de describir la dimensión negativa del pueblo de Israel. «Quisiera que se me dijera qué siglos felices fueron esos en que reinaban las virtudes. Buscóles en las Historias, y no los encuentro», escribe sarcásticamente, para añadir: «Tan semejante me parece el hombre de hoy al de ayer, que no le distingo. No menos entre los hombres, que entre los Ángeles, se observa gigante el vicio desde su propio nacimiento. Como se fueron multiplicando los hombres, se fueron multiplicando los vicios. Estaba el Orbe recién engendrado, y ya todo corrompido». Como se desprende de estos párrafos del *Teatro Crítico Universal*, está lejos de trazar un cuadro edificante y apologético de la historia, como más tarde hará Hegel y la escuela hegeliano-marxista. Sus posiciones están cerca de la concepción cíclica de los «corsi» y «ricorsi» de Giambattista Vico, aunque ambos lleguen a sus respectivas conclusiones por cuenta propia. Y menos se le ocurre establecer una jerarquía de valores entre los pueblos, como también hará Hegel con el ridículo objeto de glorificar a la raza germánica como la apoteosis del «*Weltgeist*» o «Espíritu Universal». Nuestro humanista es demasiado lúcido y culto para incurrir en semejantes gangas teóricas: «Pero si se me pregunta qué naciones son las más agudas, responderé confesando con ingenuidad que no puedo hacer juicio seguro». Intuyendo el Nacionalismo y el racismo que se avecina, escribe: «De modo que si por la experiencia apenas podemos notar desigualdades de ingenio en las naciones, mucho menos por razones físicas». Su interpretación de la historia no puede ser más sobria y ajustada a los hechos: los pueblos que en un determinado estadio histórico se distinguen por sus méritos, sus conocimientos y sus virtudes, pasan a ser más tarde pueblos vulgares; y a la inversa, los pueblos antaño

atrasados e ignorantes adquieren un día las luces de las que antes carecían. He aquí la concepción dialéctica del sabio benedictino, muy superior y más profunda y realista que las elucubraciones abstractas y fantasmagorías especulativas de Hegel y sus discípulos de derecha e izquierda.

Feijóo no se ocupó sólo de los grandes temas de la Filosofía y de la Historia Universal, sino que encontró también tiempo y ocasión para alzar su voz contra la explotación a la que estaban sometidas las clases campesinas de su tiempo, y que conocía de primera mano por su estrecha convivencia con las gentes humildes de Galicia, Asturias y las montañas de León: «Su alimento es un poco de pan negro, acompañado de algún lacticinio o alguna legumbre vil, pero todo en tan escasa cantidad, que hay quienes apenas una vez en la vida se levantan saciados de la mesa», escribe en su discurso *Honra y provecho de la agricultura*. No contento con sacar a la luz la miseria de los labradores españoles, propone la intervención del Estado para poner fin a este estado de cosas, siguiendo aquí el ejemplo de los humanistas, teólogos, arbitristas y memorialistas de los siglos XVI y XVII. Ello no significa que idolatrara al pueblo llano y concibiera idílicas utopías sociales como las que circulaban ya por Europa. Aunque no dejó de atacar a la nobleza, la glorificación de unas clases a costa de las otras le era extraña, como extrañas le eran las divagaciones teóricas separadas de la realidad. Eso explica su desconfianza hacia la filosofía especulativa y su apego a la filosofía experimental como fuente de conocimiento. O como resumiría en una de sus *Cartas eruditas*: «Es totalmente inútil a este intento la filosofía sistemática o teórica, que sea la aristotélica, que la platónica, cartesiana, newtoniana, etcétera. Sólo el conocimiento de la experimental es quien manifiesta la fuerza y esfera de actividad de los agentes naturales».

A despecho de las polémicas surgidas en torno a su obra, Feijóo fue un autor de gran éxito, tanto en vida como tras su muerte. Su *Teatro Crítico Universal* y sus *Cartas eruditas* fueron reeditados una y otra vez. Si no le han faltado detractores, mayor ha sido el número de quienes le han rendido admiración y reconocido la importancia de sus escritos. Citemos, en este contexto, a nombres tan significativos como Concepción Arenal, Emilia Pardo Bazán, Pí y Margall y Gregorio Marañón, autor del libro *Ideas biológicas del P. Feijóo*. Pero notable fue también su eco en el extranjero, especialmente en Francia, donde se publicaron sus *Obras* en doce volúmenes. Fue traducido también parcialmente al inglés, al italiano y al alemán.

CAMPOMANES

Pedro Rodríguez de Campomanes nació en 1723 en el pueblo asturiano de Santa Eulalia de Sorriba y murió en Madrid en 1803. Huérfano de padre a partir de los siete años, fue educado por un tío materno residente en Santillana del Mar, donde estudió hasta los quince años con los dominicos de la ciudad, más tarde Artes y Humanidades en Cangas del Narcea y finalmente Derecho en las Universidades de Sevilla y Oviedo. Ya licenciado, en 1745 se instaló en Madrid como abogado, donde no tardó en hacerse un nombre como hombre de leyes y de letras. El tiempo libre que le dejaban sus actividades profesionales lo consagraba a ampliar sus conocimientos, llegando con los años a dominar el francés, el italiano, el latín, el griego, el

hebreo y el árabe. Su inmensa cultura explica que a los 25 años ingresara en la Real Academia de la Historia, de la que más tarde sería Presidente. Íntimo colaborador y hombre de confianza de Carlos III, ocupó numerosos cargos públicos de altísima responsabilidad, desde titular de varios Ministerios y Presidente de las Cortes a Gobernador del Consejo de Castilla. Al frente de estas y otras funciones, ejerció una notable influencia en todos los ámbitos importantes de la vida nacional, de manera que muchas de las reformas emprendidas en la época que le tocó vivir, se debieron a su iniciativa. A requerimiento del Conde de Aranda elaboró un informe sobre la Compañía de Jesús, documento que contribuyó a la expulsión de los jesuitas en abril de 1767.

Sus innumerables actividades prácticas no le impidieron dedicarse a la reflexión teórica. La primera obra importante que salió de su pluma se titulaba *Discurso sobre el fomento de la industria popular* y condujo a la fundación de más de un centenar de Sociedades Económicas, en las que el conde veía uno de los fundamentos técnicos para la renovación del país. El libro causó un gran impacto no sólo en España, sino también en otros países, siendo traducido muy pronto al italiano, al alemán y al holandés. Al año siguiente publicaba *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento*, que se convertiría en su obra más conocida. Una de las preocupaciones centrales de Campomanes era la de incorporar a la vida laboral a la ingente masa de pobres, mendigos y parias que entonces pululaban por las villas y ciudades de España. De ahí que dignifique el trabajo manual y critique a quienes lo califican de «bajo» por oposición a los oficios «nobles». Campomanes se pronuncia por unas condiciones de trabajo que tengan en cuenta los derechos de los aprendices. En un plano general arremete contra la falta de aseo, los juegos de naipes, la embriaguez, la frecuentación de las tabernas y el uso de la capa, que

califica de «disfraz». Convencido de que «las costumbres por medio de una buena educación son las que mantienen pujantes los Estados», combate también la holgazanería y las diversiones públicas en días de trabajo, abogando aquí por la ética utilitarista y el culto al rendimiento introducidos por la burguesía continental.

Como los demás ilustrados, Campomanes quiere modernizar España, pero su concepción económica es conservadora, ya que parte del supuesto aristocratizante de que el consumo de las clases altas es bueno porque crea puestos de trabajo para las clases menesterosas. En este aspecto, sus planes carecen de la dimensión social que hemos encontrado en las doctrinas de los grandes teólogos, humanistas y arbitristas de los siglos XVI y XVII. En cambio, se anticipa a su tiempo al defender los derechos y aptitudes de la mujer, a la que quiere incorporar al proceso laboral: «Si se ha de consultar la experiencia, puede afirmarse que el ingenio no distingue de sexos; y que la mujer bien educada, no cede en luces, ni en las disposiciones a los hombres; pero en las operaciones manuales, es mucho más ágil que ellos». Tolerante y abierto con los extranjeros que residen y trabajan en España, postula una política económica basada no en el Liberalismo abstracto del *laissez-faire*, sino en el interés nacional: «El comercio español está obligado, conformándose a un espíritu patriótico y constante en los principios, a valerse con preferencia de las manufacturas nacionales». Este criterio proteccionista y auto-defensivo va unido a su crítica al expansionismo bélico y territorial practicado por los Austrias, en el que ve, con razón, la causa de la decadencia de España: «Tienen todos los Estados sus límites naturales; y por no haberse conocido en España este certísimo principio, el afán desmedido de ampliarlas, ofuscaba las imaginaciones, para no advertir que era semejante

expansión la verdadera causa del debilitarse incesantemente».

JOVELLANOS

Gaspar Melchor de Jovellanos y Ramírez vino al mundo en Gijón el año 1774 y murió en el Puerto de la Vega en 1811. Concluidos sus primeros estudios en su ciudad natal, estudió Filosofía en la Universidad de Oviedo y Leyes y Cánones en el Colegio San Ildefonso de Alcalá de Henares. Su familia, perteneciente a la nobleza asturiana, quería destinarle a la carrera eclesiástica, pero su tío el Duque de Losada le convenció de que se dedicase a la magistratura, consejo que efectivamente siguió. En 1767 fue nombrado Alcalde del Crimen en la Audiencia de Sevilla, de la que siete años después pasó a ser Oidor. Fue durante esta etapa de su vida que conoció y entabló amistad con Olavide, y fue también en Sevilla que empezó a escribir poesía y teatro y se familiarizó con la obra de Montesquieu, Voltaire, Rousseau y Beccaria. Pero atraído, asimismo, por la cultura inglesa, aprende la lengua de Shakespeare y lee a John Milton, Bacon y Adam Smith. En 1778 se trasladó a Madrid para asumir la alcaldía de la Corte. Conocido entretanto por sus actividades literarias, ingresó en la Academia de la Historia, en la de San Fernando y en la Real Academia. En 1783 fue nombrado Ministro de la Junta de Comercio y al año siguiente Director de la Sociedad Económica Matritense. Como titular de estos y otros cargos, redactó un gran

número de escritos técnicos y científicos en los que exponía y fundamentaba las razones de sus reformas.

El nerviosismo y el miedo que se apoderó de los ilustrados españoles tras la Revolución Francesa de 1789, movió a Campomanes a encarcelar a Cabarrús, un banquero y aventurero de origen judío-francés de gran influencia en la Corte. Jovellanos era amigo suyo e intentó interceder a su favor, con el resultado de que Campomanes le desterró en 1790 de la capital con el pretexto de nombrarle Inspector de Minas en Asturias. Jovellanos aprovechó esta estancia en su patria chica para escribir su *Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas*, que se convertiría en uno de sus textos más divulgados. En enero de 1794 fundó también el Instituto Asturiano de Náutica y Mineralogía, empresa a la que dedicaría sus mejores energías. Nombrado por Godoy en 1797 Ministro de Gracia y Justicia, al año siguiente fue destituido y desterrado de nuevo a Gijón. Detenido en su domicilio en 1801, fue conducido como reo a Palma de Mallorca, donde permaneció confinado durante casi seis años, primero en la Cartuja de Valldemosa y después en el Castillo de Bellver. Recobrada su libertad tras el motín de Aranjuez, en marzo de 1808, e invadido el país por las fuerzas napoleónicas, su amigo Cabarrús y otros afrancesados españoles, Murat, José Bonaparte y el propio Napoleón le instaron a que colaborara con el nuevo régimen, ofrecimiento que tras algunas vacilaciones declinó, optando por incorporarse como delegado de Asturias a la Junta Central. Sus últimas actividades públicas giraron en torno a las Cortes de Cádiz, frente a las que adoptó una posición moderada.

No es fácil reducir el pensamiento de Jovellanos a una fórmula única, ya que oscila a menudo entre diversas posiciones. De ahí su carácter más bien ecléctico. Filosóficamente, su mentor número uno es Bacon, del que

hereda el Empirismo y la aversión por la filosofía antigua en general y por la aristotélica en particular. Sus dicterios contra el Estagirita los extiende también a la Escolástica y el Tomismo, a los que no cesa de aludir en sentido crítico. Pero a diferencia de otros ilustrados españoles y franceses es profundamente creyente. Su fe religiosa no le impide de otro lado ensalzar la Naturaleza como fuente de la Verdad, y ello en términos muy próximos al Panteísmo de un Giordano Bruno o de un Spinoza. Con el mismo tono apologético y casi lírico elogia a los grandes artífices de la Ciencia moderna, de la que espera el advenimiento de una era de prosperidad, paz y fraternidad universal. En este aspecto es un fiel representante de la teoría del progreso indefinido incubada en Francia y que implícitamente está en contradicción con el dogma del pecado original. Es a través del progreso, escribe en su *Oración sobre el estudio de las Ciencias Naturales*, que «se prepara aquel día tan suspirado de las almas, en el que perfeccionadas la Razón y la Naturaleza, y unida la gran familia del género humano en sentimientos de paz y amistad santa, se establecerá el imperio de la inocencia y se llenarán los augustos fines de la creación». Pero su mitificación de la Ciencia como panacea universal no le impedirá reconocer más tarde el peligro de la especialización científica; de ahí que inste a la juventud a estudiar también Humanidades, una tesis que expondrá en su *Oración sobre la necesidad de unir el estudio de la literatura al de las ciencias*. Es en este mismo estudio que ensalza la Virtud y la Verdad como fuentes de la Felicidad: «Si algo sobre la tierra merece el nombre de felicidad, es aquella interna satisfacción, aquel íntimo sentimiento moral que resulta del empleo de nuestras facultades en la indagación de la Verdad y en la práctica de la Virtud», párrafos que proceden no solamente de Platón y los

estoicos —que Jovellanos menciona de pasada— sino también de su odiado Aristóteles.

Como hombre moderado y amante del orden, Jovellanos aboga por la evolución, no por la revolución. Quiere cambiar España, pero por medios pacíficos y a través de la educación, en la que deposita todas sus esperanzas emancipatorias. Es, como ha señalado José Miguel Cato —uno de sus últimos exégetas—, «el hombre de la prudencia, del término medio, de la innovación que vivifica la tradición». En este sentido encarna la *phronesis* ensalzada una y otra vez por Aristóteles, el filósofo que incomprensiblemente será el blanco de sus iras. Y porque quiere un futuro mejor, uno de los rasgos centrales de su obra es la crítica al pasado español, ya a partir de su discurso de ingreso en la Academia de la Historia o más tarde en su *Elogio de Carlos III*. Su crítica no se limita a la España austracista, sino que se remonta a la Reconquista y a la Edad Media, época de la que censura en términos muy duros a la nobleza feudal. En este contexto elogia, con plena razón, al cardenal Cisneros y a la reina Isabel por haber puesto un coto al poder de los grandes señores. Pero si el pasado le disgusta, menos le gusta la España del presente, y ello empezando por su vida cotidiana, que describe en los términos más sombríos: «Cualquiera que haya corrido nuestras provincias habrá hecho muchas veces esta dolorosa observación. En los días más solemnes, en vez de la alegría y bullicio que debieran anunciar el contento de sus moradores, reina en las calles y plazas una perezosa inacción, un triste silencio, que no se puede advertir sin admiración y lástima. Y si a esto se añade la aridez e inmundicia de los lugares, la pobreza y desaliño de sus vecinos, el aire triste y silencioso, la pereza y falta de unión y movimiento que se nota en todas partes, ¿quién será el que no se sorprenda y entristezca a la vista de tan

raro fenómeno?» (*Espectáculos y diversiones públicas*). Es la imagen de esta España cariacontecida y doliente que le mueve a formular su famosa frase: «No basta, pues, que los pueblos estén quietos; es preciso que estén contentos».

CADALSO

Entre los ilustrados, José Cadalso es, en muchos aspectos, una figura atípica, empezando por el hecho de que no ejerció cargos públicos y eligiera como profesión y medio de vida la carrera de las armas. Nacido en 1741 en el seno de una familia opulenta de Cádiz, moriría en Gibraltar a la temprana edad de 41 años. Los negocios de su padre le obligaban a ausentarse continuamente de España, de manera que creció sin apenas conocerle. Huérfano de madre desde su infancia, se educó bajo la tutela de su tío José Vázquez, sacerdote jesuita y hombre de letras. Al cumplir los nueve años se le envió al colegio jesuita Louis-Le-Grand, de París, donde permaneció cuatro años. Fue en esta época que conoció realmente a su padre, a quien en su *Autobiografía* recordará en términos no precisamente halagüeños. Por sugerencia suya estudió tres años en un colegio de Kingston, estancia que le permitió dominar el inglés a la perfección. Éste es otro de los rasgos que distinguen a Cadalso de los demás ilustrados: que su conocimiento de Europa no es libresco, sino que está basado en la propia experiencia. Ello explica que sus juicios de valor sobre la Europa transpirenaica sean menos apologéticos y más críticos que los de sus compañeros de

ideas, y a la inversa, que para la renovación de España confíe más en los valores propios que en la importación mecánica de modelos extranjeros, una actitud que le convierte en precursor de los regeneracionistas y la Generación del 98.

De regreso a España, estudió entre 1758 y 1760 en el Seminario de Nobles de Madrid, un colegio elitista regentado también por la Compañía de Jesús, en el que se sintió como en una «cárcel», como testimonia en su *Autobiografía*. A fines de 1760 emprendió un nuevo viaje por Europa, durante el cual le llegó la noticia de la muerte de su padre en Copenhague. Aclarado el problema de la herencia, el verano de 1762 ingresó como cadete en el Ejército. A partir de este momento alternó sus deberes castrenses con largas estancias en la Corte, donde frecuentaba las tertulias literarias y donde conocería a Jovellanos, el Conde de Aranda, Floridablanca y otros conspicuos ilustrados. A pesar de su intensa vida social y de sus frecuentes amoríos, no dejó de sentirse nunca un solitario incomprendido de sus contemporáneos, como se desprende de su *Autobiografía*. Como autor admiraba sobre todo a Quevedo, a quien recuerda y de quien asume el espíritu crítico y mordaz, aunque no su amargura, un sentimiento extraño a su manera de ser, nutrida de serenidad estoica, como más tarde la de Ganivet.

De la obra no muy amplia dejada por Cadalso, la más importante en el campo de las ideas son las *Cartas marruecas*, muy superiores, a mi juicio, a las famosas *Lettres persannes* de Montesquieu, tanto por su brillantez literaria como por su profundidad. La afirmación de Menéndez Pelayo, en su *Historia de las ideas estéticas en España*, de que la obra de Cadalso es una «pálida imitación de las *Letrtres persannes* de Montesquieu», carece de todo fundamento, como demostró hace más de sesenta años

Emily Cotton con gran acopio de datos en su estudio *Cadalso and its Foreign Sources*. Publicadas siete años después de su muerte, son, a la vez, un tratado de Psicología Comparada, un cuadro de costumbres, una lección de Ética, una fuente de sabiduría, una guía pedagógica y una Filosofía de la Historia. Y todo ello con una claridad y sencillez expositiva exenta de toda pedantería y asequible por tanto al más modesto de los lectores. Y es una de las vergüenzas de nuestra industria de la cultura y de nuestra vanguardia intelectual que hayan dejado arrinconado a un hombre de su valía y de su perenne actualidad, como ocurre con la mayor parte de nuestros clásicos, mientras traducen, propagan y veneran como genios universales a todo lo que lleva un nombre extranjero, por muy mediocre, sobado y alambicado que sea.

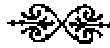
Lejos de mitificar el Siglo de las Luces, Cadalso lo somete a una severa crítica. Su modelo es menos el enciclopedismo galo que la España anterior a los Austrias, especialmente la España de Cisneros y de los Reyes Católicos. A Carlos V le acusa de haber dilapidado «los tesoros, talentos y sangre de los españoles en cosas ajenas a España, y en conciliarla el odio de toda Europa por el exceso de ambición y poder a que llegó Carlos I». A la muerte de Carlos II —resume— «no era España sino el esqueleto de un gigante». Cadalso ama a España, pero sin idolatrarla. De ahí que hable del «patriotismo mal entendido», del que dice, con plena razón, que «en lugar de ser una virtud, viene a ser un defecto ridículo y muchas veces perjudicial a la misma patria». Y es ese amor verdadero que siente por España el que le mueve a pasar revista a nuestros defectos, debilidades y vicios, desde la tendencia a la envidia al desprecio de la Ciencia, la Técnica y la Industria. Pero de la misma manera que reconoce, sin paliativos, la dimensión negativa y hasta funesta de nuestra historia y de nuestra idiosincrasia, sale

al paso de los «proyectistas» e «innovadores de profesión» partidarios de construir una España con materiales totalmente ajenos a nuestras raíces humanas y espirituales: «Bien sé que para igualar nuestra patria con otras naciones, es preciso cortar muchos ramos podridos de este venerable tronco, ingerir otros nuevos y darle un fomento continuo; pero no por eso le hemos de aserrar por medio, ni cortarle las raíces, ni menos me harás creer que para darle su antiguo vigor, es suficiente ponerle hojas postizas y frutos artificiales». Y «español por todos cuatro costados» —como se definía—, aboga por la independencia económica de España como condición previa de su independencia política y moral, un tema cuya actualidad no necesito subrayar.

Cadalso creía ciertamente en el progreso, pero entendiendo por tal el progreso moral: «Si nos hubiésemos aplicado a cultivar la virtud tanto como las armas y las letras, y si en lugar de la historia de los guerreros y los maestros se hubiesen escrito con exactitud las vidas de los hombres buenos, tal obra, ¡cuánto más provechosa sería!» Y en la misma carta: «El día en el que el género humano conozca que su verdadera gloria y ciencia consistía en la virtud, mirarán los hombres con tedio a los que tanto les pasman ahora». Sus elogios continuos a la Bondad y a la Amistad no le impiden reconocer la fragilidad del alma humana y su proclividad al mal, un realismo que contrasta con el optimismo esquemático e infantil de los doctrinarios del progreso indefinido. Frente a Rousseau exclama: «Confírmate en la idea de que la naturaleza del hombre es tan malvada que, para valerme de tu propia expresión, suele viciar hasta las virtudes mismas». O también: «El hombre es mísero desde la cuna al sepulcro». Y todavía más drásticos son los juicios negativos que emite sobre la condición humana en su obra *Noches fúnebres*, escrita en una fase crítica de su vida, agobiado por la pobreza y por la

muerte de la actriz María Ignacia Ibáñez, el gran amor de su vida.

CAPÍTULO IX LIBERALES Y PROGRESISTAS.



RASGOS GENERALES

En un orden ideal de cosas, la Guerra de la Independencia hubiera podido ser el punto de partida para una toma de conciencia de nuestro pueblo y para una renovación espiritual y material a fondo del país. Y en principio lo fue, como señalaba Miguel de Unamuno en su libro *En torno al casticismo*: «El Dos de Mayo es en todos los sentidos la fecha simbólica de nuestra regeneración». Y de manera parecida Vicens Vives: «La brutal intervención de Francia abrió las compuertas por donde debía fluir la corriente de renovación nacional que se había formado lentamente durante el reinado de Carlos IV» (*Historia social y económica de España y América*). Pero apenas derrotado el invasor francés —e incluso en plena contienda— el país vuelve a enzarzarse en sus endémicos enfrentamientos políticos, malgastando con ello las energías que necesitaba para solucionar sus ingentes problemas tanto de orden socioeconómico como cultural, un tema del que no puedo ocuparme aquí y sobre el que remito a mi viejo libro, de 1975, *España sin equilibrio. De los Reyes Católicos a la Segunda República*.

Por lo que respecta al ámbito de las ideas, los sectores liberales y progresistas vuelven a nutrirse de corrientes de pensamiento procedentes del extranjero, ahora también de Alemania, aunque Francia siga siendo la fuente de inspiración principal de nuestros intelectuales y hombres de letras de vanguardia, sin que falten algunos de ellos que

tengan puestos los ojos en Inglaterra. Si el signo distintivo de la España católica y conservadora sigue siendo el de la invocación y perpetuación del ayer, el de la España renovadora y modernizante es el de la imitación, aunque no faltarán los espíritus independientes capaces de pensar por cuenta propia. En este sentido la España decimonónica significa una continuación de la España ilustrada del siglo anterior, quizá con la diferencia de quienes ahora dirigen el país son las clases medias, esas clases medias que Carlos Marx, obnubilado por su devoción al proletariado, quería eliminar de la historia. Pí y Margall, más clarividente que el autor de *El Capital*, constataba: «Las revoluciones políticas, verificadas en Europa desde el año 89 acá, no han tenido por objeto ni resultado sino la emancipación y el predominio de la misma clase media». Pues bien, esas clases medias ahora ascendentes adolecerán de la misma o mayor arrogancia que la nobleza, demostrando con ello que la vanidad de los títulos académicos no es necesariamente inferior a la de los pergaminos y títulos nobiliarios. La erudición y acumulación de conocimientos no será motivo para el cultivo de la humildad —verdadera y única fuente de la sabiduría—, sino que se utilizarán como instrumento de poder y ostentación social. El peor y más trágico resultado de este endiosamiento de la mesocracia será el de querer construir una España nueva prescindiendo de las clases menesterosas. Es el pecado mortal que van a cometer, con pocas excepciones, los prohombres liberales y progresistas que se proclaman amigos del pueblo y que se valdrán de él a la hora de organizar motines y levantar barricadas, pero que lo dejarán tirado en la cuneta una vez instalados en el poder, y ello desde la Constitución de Cádiz a la Segunda República. Ésta es la responsabilidad histórica y moral que pesa sobre la izquierda burguesa y que no deja de ser menor por la culpa contraída por la España conservadora,

de la que tendremos ocasión de ocuparnos en el próximo capítulo.

FLÓREZ ESTRADA

Durante las primeras décadas del siglo XIX, el pensamiento filosófico cede cada vez más el lugar al pensamiento político. Los partidos políticos empiezan a ser más importantes que la búsqueda de la verdad, las partes se creen superiores al todo, los valores y lazos comunes de los españoles son sacrificados a los intereses de los respectivos bandos ideológicos, empezando por el regio. La institución monárquica, símbolo de la unidad de la Nación, se convierte, en manos del ignominioso Fernando VII, en una cruel máquina represiva contra todos los españoles partidarios de la libertad y el Estado de Derecho. Entre ellos figura, en lugar preeminente, Alvaro Flórez Estrada, a quien uno de sus últimos exégetas, Jesús Monárriz Peralta, ha llamado, no sin razón, el «más destacado teórico del Liberalismo» español del siglo XIX. Nacido en Pola de Simiedo (Asturias) en 1786 y muerto en Noreña en 1853, Flórez Estrada militó desde el primer momento en las filas del Liberalismo de izquierda. En calidad de tal, desempeñó importantes funciones políticas, entre ellas la de Procurador General del Principado durante la guerra contra Napoleón, Intendente del Ejército de la provincia de Sevilla, Diputado a Cortes en 1820 y 1834 y desde 1845 hasta su muerte Senador Vitalicio. Fue también miembro y defensor de las Sociedades Patrióticas que tan importante papel habían

jugado en la lucha contra el absolutismo. Fue, asimismo, uno de los promotores del diario gaditano *El tribuno del pueblo español*, de clara tendencia jacobina. Como muchos de sus correligionarios, vivió largo tiempo en el exilio, que pasó, aparte de una estancia de tres años en París, principalmente en Inglaterra, su país predilecto. Flórez Estrada aprovechó sus prolongadas estancias en Londres para estudiar a fondo a los principales teóricos del Liberalismo inglés y para escribir varias obras políticas y económicas, traducidas todas ellas al idioma del país que le había dado acogida. Pero era conocido y apreciado también en Francia, como demuestra el hecho de que en 1851 fuera elegido, en sustitución de Bastiat, miembro correspondiente de la Academia Francesa de Ciencias Morales y Científicas. Su *Curso de Economía Política*, aparecido en 1828, sirvió durante muchos años de texto en las Universidades españolas. Ha sido también uno de las pocas obras españolas de Economía que ha gozado de audiencia europea. En sus escritos económicos intentó llegar a una síntesis entre la escuela inglesa, la Ilustración francesa y la tradición colectivista del pensamiento social español, lo que explica su crítica a los orígenes de la propiedad y a la desamortización llevada a cabo por Mendizábal. Flórez Estrada partía de la tesis de que lo político y lo social constituyen una unidad intrínseca e inseparable, o como escribía en su opúsculo *La cuestión social*, «Antes de establecer las reformas políticas es indispensable fijar las bases sociales». En el mismo escrito se pronunciaba por la nacionalización del suelo, lo que explica que Joaquín Costa le incluyera «entre los fundadores del colectivismo agrario».

Pero su fama la debe el liberal asturiano sobre todo a su obra *En defensa de las Cortes*, que escribió en forma de Cartas y que dirigió a Fernando VII en 1820 desde Londres, y de la que se hicieron numerosas ediciones, incluida su

traducción al inglés. Al final de su escrito le decía: «No son, Señor, ni Reyes, ni Emperadores, ni Papas, ni sus sicofantes los que gobiernan el mundo. Son siempre las ideas de cada siglo; es la opinión general de cada época, y la de la actual es la misma que anuncio en mi escrito». Particularmente interesante es su análisis del concepto de «rebeldía», que «El Deseado» y sus lacayos utilizaban para desprestigiar a quienes luchaban por la libertad. De la misma manera que Fichte había declarado en una de sus primeras obras que el pueblo no puede ser nunca rebelde porque «es el soberano máximo y el depositario último del poder», Flórez Estrada escribía que los «verdaderos *rebeldes*» son los individuos que «usan de la fuerza para destruir las leyes», contra los cuales «cada individuo no sólo tiene un derecho para defenderse, sino también el de reunir fuerza para resistirlos». En otro pasaje acusa al monarca español de haber dado acogida a «cuantos respiran sangre y venganza» y de haber convertido España entera en «una Nación de delatores y perseguidos, de carceleros y encarcelados, de verdugos y de víctimas».

SANZ DEL RÍO Y EL KRAUSISMO

Julián Sanz del Río nació en Torre Arévalo en 1814 y murió en Madrid el año 1869. Estudió primero Derecho y más tarde Filosofía. A instancias del ministro Pedro Gómez de la Serna, en 1843 fue pensionado por el Gobierno para ampliar estudios en Alemania. Durante dos años asistió en la Universidad de Heidelberg a los cursos del Barón de

Leonhardi y de Karl Röder, dos discípulos de Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), filósofo panteísta y francmasón que concebía el mundo como una totalidad espiritual y postulaba un «*Menschlichkeitsbund*» o «Liga de la Humanidad» como instrumento práctico para la realización de su ideal. Neokantiano de origen, no llegó nunca a ser popular en su propio país, debido en no poca medida a la oscuridad de su estilo. Gracias a Sanz del Río, el único país donde ejerció influencia fue en España. Después de calificar en su *Historia de las ideas estéticas* a Krause como «pensador de tercer o cuarto orden», Menéndez Pelayo escribe: «En España, por una calamidad nacional nunca bastante llorada, hemos sufrido durante más de veinte años la dominación del tal Krause, ejercida con un rigor y una tiranía de que no pueden tener idea los extraños».

A su regreso de Alemania, en 1845, se le ofreció la cátedra de Filosofía, cargo que rehusó por no considerarse lo suficientemente preparado para ejercerlo con la debida solvencia, actitud que demuestra, por si sola, su honestidad y sentido de responsabilidad. Para mejorar sus conocimientos, se retiró al pueblo de Illescas, donde permaneció hasta 1854. Durante su retiro tradujo obras del alemán y escribió sus *Lecciones sobre el sistema de Filosofía Analítica*. De vuelta a Madrid en 1854 fue nombrado catedrático de Historia de la Filosofía, función que desempeñó hasta 1867, año en que fue destituido por el ministro Manuel Orovio y Echagüe por haberse negado a firmar una declaración de fe religiosa, política y dinástica. Tras la revolución republicana de 1868 recuperó su puesto docente, pero que sólo pudo ejercer brevemente al morir al año siguiente.

El krausismo fue el movimiento intelectual más importante de la España decimonónica, y también uno de

los más controvertidos. Si Julián Marías lo calificaría en Aquí y ahora de «novatada», a juicio de Luis López Aranguren, «Sanz del Río supo muy bien lo que hacía» (*La moral social española en el siglo XIX*). Desde mi perspectiva personal, lo primero que por desgracia tengo que consignar es el lenguaje alambicado del que se sirve nuestro buen filósofo para exponer sus ideas, reflejo del galimatías conceptual y formal de su ídolo Krause. Lo que Sanz del Río lleva al papel sólo lo consigue procediendo a un atropello continuo de la lengua castellana. No dejaba de tener razón Menéndez Pelayo al afirmar en los *Heterodoxos* que «peor que Sanz del Río no cabe en lo humano escribir». En cuanto al contenido, no es menos confuso y difícil de seguir y comprender, por muy elevados y nobles que sean los motivos que guían al autor. Se trata, en conjunto, de un producto de importación ajeno tanto a nuestra terminología filosófica como a nuestra tradición intelectual. Y para ello basta con hojear siquiera someramente las páginas del *Ideal de la Humanidad para la vida*, versión libre de la obra de Krause. El edificio teórico de Sanz del Río se apoya en tres elementos básicos: el Racionalismo, la moral deontológica de Kant y el concepto moderno de «progreso». Claro es también el rechazo del panteísmo de Estado hegeliano y la necesidad de crear comunidades «internas» como la familia y promover la cultura, el Arte y la Pedagogía como paso previo para llegar a la «asociación universal de la Humanidad», meta suprema de la doctrina de nuestro filósofo. Se trata de una visión hermosa y sublime, pero que deja de lado la conflictividad intrínseca y siempre renovada del ser humano y de la historia, dando por sentado el triunfo final de la Verdad y el Bien. El análisis dialéctico de la realidad es sustituido por síntesis abstractas en las que no existen antinomias, contradicciones, antítesis y lucha de los contrarios, sino únicamente armonía, confluencia y unidad. En el fondo,

todo es uno y lo mismo: Dios, la Naturaleza, la Razón, el hombre, los grupos humanos, las naciones, el todo y las partes, lo singular y lo múltiple. La base de este idílico paradigma es la moralidad como lazo de unión entre el hombre y Dios, que representan la dimensión subjetiva y la objetiva de la religión. Dicho con las palabras no precisamente trasparentes de Sanz del Río: «La vida moral es principalmente subjetiva. La vida religiosa es principalmente objetiva. Tan esencialmente se unen en el hombre la religión y la moral (como las formas de su vida y las sociedades para ambos fines), que siendo cada una a su modo original y absoluta están llamadas la una hacia la otra, y sólo en su correlativo desenvolvimiento, ayudándose una por otra, llegará cada una a su plenitud posible en la Humanidad. Absolutamente hablando, son ambas formas de la vida, la moral y la religión, coexistentes en Dios; pero en la vida histórica de la Humanidad, es la relación moral la subjetiva y la precedente a la religiosa».

El valor del pensamiento de Sanz del Río radica menos en su carácter científico que en su intencionalidad moral, su voluntad de reconciliación y su alta espiritualidad. Frente a una España y un mundo dominados por el odio, el fanatismo político y religioso, la violencia y la discordia, se presenta aquí una cosmovisión basada en la racionalidad, el diálogo y el evolucionismo pacífico. Y es este ideal de paz, de cultura y de progreso lo que sin duda movilizará la adhesión de un gran número de intelectuales ansiosos de encontrar la sólida plataforma humanista que el Catolicismo anquilosado y retrógrado no está ya en condiciones de ofrecerles. El teísmo, o el Dios cósmico del krausismo, constituye también un refugio o válvula de escape para quienes sin ser ateos, tampoco están satisfechos con la religión oficial. Aquí también el eclecticismo krausista busca la manera de salvar la fe religiosa sin someterla a la ortodoxia vaticanista.

El movimiento krausista puesto en marcha por Sanz del Río fue, en una de sus manifestaciones esenciales, una expresión de lo que Paloma Rupérez ha llamado «reformismo burgués» (*La cuestión universitaria y la noche de San Daniel*). Como tal, es, a su vez, un típico movimiento de clase media en busca de su auto-legitimación y auto-diferenciación como grupo homogéneo, a distancia tanto de los estratos altos de la sociedad como de las clases obreras. Su arma principal para afirmarse como fuerza independiente es la cultura. Pero en contra de lo que los representantes de esta «tercera fuerza» se imaginan, su concepto de la cultura es unilateral y exiguo, lo que les impide comprender que toda verdadera cultura es también y en primer lugar cultura social. El krausismo intenta, ciertamente, superar el individualismo spenceriano y fomentar los lazos interpersonales, profesionales y comunitarios; en este contexto, destaca el noble propósito de reconocer el valor intrínseco de todo trabajo y de combatir las jerarquías artificiales entre las distintas funciones laborales: «El hombre que, ayudado de una educación mayor, puede ejercitarse en obras más perfectas, no debe hacerse de ellas un mérito exclusivo, ni convertirlas en fines particulares, sino que debe ofrecer modestamente a la Humanidad su parte de trabajo entre todas». El talón de Aquiles del krausismo es el de querer cambiar y mejorar la superestructura cultural del sistema sin modificar a la vez su base económica; de ahí que se abstenga de poner en tela de juicio los dogmas centrales de la burguesía, desde el principio de propiedad a la moral de lucro.

Aparte de la influencia directa o indirecta que el krausismo ejerció sobre un gran número de intelectuales y hombres de letras, su fruto más importante fue la fundación, en 1876, de la *Institución Libre de Enseñanza*, iniciativa debida a Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo

Azcárate, Nicolás Salmerón, Montero Ríos y otros discípulos y admiradores de Sanz del Río. Su objeto era el de posibilitar un sistema de enseñanza secundaria opuesto a los métodos educativos practicados en los centros docentes oficiales y partidario de la educación integral y la coeducación de ambos sexos como fundamento indispensable para la formación de una sociedad democrática. Se trataba de una variante pedagógica del Liberalismo propugnado por los estratos progresistas de la burguesía ilustrada, que fue también la que financió el proyecto. El modelo didáctico elegido por los promotores de la *Institución* procedía en parte de la obra de Rousseau *Émile ou de l'éducation*, de Pestalozzi y de su discípulo Friedrich Fröbel (1782-1852), fundador de los primeros «*Kindergarten*» o «jardines de infancia» alemanes. Era, pues, en esencia, uno de los muchos intentos del progresismo español de reformar el país recurriendo a principios y métodos gestados fuera de nuestras fronteras. No necesito subrayar que el laicismo de la *Institución* (a menudo de inspiración francmasónica) fue visto desde el primer momento con malos ojos por la España católica y conservadora. Baste indicar que, a instancias suyas, el libro *Ideal de la Humanidad para la vida* fuera, en 1865, incluido en el *Índice de libros prohibidos*.

PÍ Y MARGALL

Francisco Pí y Margall nació en Barcelona, en 1824, en el seno de una familia obrera, lo que quizá explica la atención

que prestó siempre a la problemática social, también en la dilatada fase de su vida en la que había escalado los más altos puestos de la sociedad. No sólo en este aspecto, la fidelidad a sus ideas fue uno de los muchos rasgos excelsos de su personalidad. Terminados sus estudios de Derecho y tras una breve etapa de bohemia artística y literaria, a los 23 años abandonó su ciudad natal para fijar su residencia en Madrid, donde fallecería en 1901. Republicano convencido desde su primera juventud, combatió la Monarquía y militó en el Partido Demócrata, y más tarde en el Partido Republicano Federal. Proclamada la República en febrero de 1873, fue Ministro de la Gobernación y Presidente del Gobierno.

Sin ser, ni mucho menos, ni académico ni filósofo profesional, Pí y Margall fue el político español del siglo XIX que más claramente reconoció la necesidad de dar a todo programa político un fundamento filosófico. O como escribía Azorín en sus *Lecturas españolas*: «No fue Pí un filósofo profesional, digámoslo así; pero a su política corresponde una filosofía, una concepción filosófica del mundo y de la vida en armonía con ese sistema político». Él mismo dirá, en uno de sus artículos publicados en el periódico *La discusión*: «Hemos hecho una revolución política sin haber pasado antes por otra filosófica». Sus escritos son prueba fehaciente de esta preocupación por la reflexión teórica y el estudio de la Historia. Pí era, ante todo y en primer, lugar liberal; de ahí que condenara el Comunismo como la «antítesis de la democracia» (*La democracia y la propiedad*). Junto a su amor a la libertad, el fundamento de su obra es el racionalismo y la fe en el progreso. O como escribirá en *La reacción y la revolución*: «La tradición no es para mí una prueba. Si está de acuerdo con la Razón, la acato; cuando no, la niego». Como buen cartesiano, cree en la idea del progreso paulatino de la Humanidad, lugar

común de la «intelligentsia» europea ilustrada. En este contexto, tiene razón Juan Trías Bejarano al subrayar el «optimismo antropológico» pimargalliano. Pero creo que su verdadera originalidad y lo que le diferencia de otros ilustrados y progresistas de su tiempo es el nexo intrínseco que establece entre «progreso histórico» y «progreso social», para el cual los intelectuales ilustrados de ayer y de hoy han sido generalmente poco menos que ciegos. Así, en el artículo «¿Somos socialistas?», aparecido en las páginas de *La Discusión* en 1864, escribía proféticamente: «Que la revolución democrática pasará sobre España como una tempestad de verano, como no tome sobre sí la solución de estas cuestiones (las sociales), es también indudable si se atiende al carácter efímero de las revoluciones políticas que no han buscado en una revolución social su base». Es también su sensibilidad social lo que le diferencia de Hegel, del que asume la concepción teleológica de la historia como un proceso ascendente, pero del que rechaza dos cosas esenciales: su panteísmo de Estado y su concepción reaccionaria de la sociedad. Haber comprendido en todo su alcance el significado del problema social es el mérito del proceder republicano y lo que da a su obra la actualidad que en este aspecto conserva.

Las ideas sociales y económicas de Pí y Margall se nutren sobre todo de las enseñanzas de Proudhon, cuya obra conoce a fondo y que en parte traducirá. Como señala Federico Urales (Juan Montseny) en su libro *La evolución de la filosofía en España*, «en el cerebro de Pí y Margall se engendró la luz del primer destello anarquista en España». Como el anarquista francés, considera que lo más idóneo consistiría no en abolir la propiedad, sino en extenderla a todas las clases sociales. Al igual que Proudhon, rechaza la violencia como medio para establecer una sociedad más justa. De ahí que, al producirse la ola de atentados de

finales del siglo XIX, los condene inequívocamente. A diferencia de los anarquistas (y de los marxistas), no cree tampoco en la posibilidad de abolir el Estado: «El Estado no es más que el organismo de las sociedades, y no hay ser sin organismo. Cabrá simplificarlo, reducirlo, confundirlo con la sociedad; nunca abolirlo», escribirá al final de su vida en el libro *Reflexiones político-sociales*.

La emancipación de las clases jornaleras debe basarse en la creación de cooperativas y talleres regidos por los propios obreros. Así, en uno de los artículos publicados en 1864 en *La Discusión*, escribirá: «Para que las clases jornaleras se vayan emancipando, es indispensable que se creen por medio de la asociación talleres propios. Sólo entonces irán pasando de asalariados a co-partícipes y de siervos a libres» (*La asociación y el crédito*). Siguiendo también el proyecto proudhoniano de una «*banque du peuple*», propugna en el mismo artículo la creación de bancos populares apoyados por el Estado, «hecho por el que no dejaría de corregir de una manera indirecta los abusos de los bancos existentes». En un *Dictamen* leído en 1872 ante la Asamblea del Partido Liberal, vuelve a subrayar la necesidad de que «los jornaleros vayan siendo los empresarios de su propio trabajo y facilitar por este camino la emancipación a que aspiran». Su fe en la iniciativa de las clases trabajadoras y su experiencia directa de *homo politicus* explican su crítica al parlamentarismo y su opción por un modelo público en el que el poder estaría en manos de las fuerzas sociales y no en la de los partidos políticos.

Su obra *Las nacionalidades*, inspirada en Proudhon, es una apología del federalismo tanto a nivel nacional como internacional. Pí y Margall parte apodícticamente del supuesto de que la historia universal camina hacia la unidad del género humano, una visión que la historia real se

encargará de desmentir brutalmente poco tiempo después de la muerte del político y teórico catalán. Pí interpreta su concepción federalista como una síntesis fructífera entre variedad y unidad, una meta que se alcanzará a través de una «Confederación de naciones, además de la Confederación de las provincias y los pueblos». A pesar de la extensión de la obra y del gran acopio de datos y ejemplos que contiene, la argumentación peca de voluntarista, empezando por la idealización de Estados Unidos de América como ejemplo paradigmático de Estado federal. Sus simpatías se inclinan hacia las provincias, pero al final de su libro intenta armonizar los derechos del Estado central con los de las éstas: «Quiero emancipar las provincias de la tiranía del Estado, pero no poner al Estado a merced de las provincias».

CASTELAR

Emilio Castelar nació en Cádiz en 1832 y murió en San Pedro del Pinar en 1899. De niño perdió a su padre, un liberal de origen levantino víctima de la represión política de su tiempo. Educado por su madre —a la que veneraba— pasó su niñez en Elda, Sax y Alicante. Después de cursar el Bachillerato, se traslada a Madrid, donde contó desde el primer momento con la protección de su pariente Antonio Aparisi Guijarro, político y jurisconsulto tradicionalista muy influyente en aquella época y con el que más tarde rompería. En 1851 obtiene, con sólo 19 años, una plaza en la Escuela Normal de Filosofía, desempeñando las funciones

de Profesor de Literatura Latina, Griega, Universal y Española. Afiliado al Partido Demócrata, a finales de 1854 se da a conocer como orador en un mitin del Teatro de Oriente, en el que obtiene un triunfo clamoroso. El mismo éxito le acompañará como articulista, labor que inicia en los periódicos *El Tribuno del Pueblo* y *La Soberanía*, y que proseguirá en los años siguientes en *La Discusión* y *La Democracia*. En 1857 obtiene por oposición la cátedra de Historia Crítica y Filosófica de España en la Universidad Central. Pocos meses después inicia sus conferencias en el Ateneo, en las que con su elocuencia y su saber cautiva al auditorio. Pero con su fama crece también el odio y la envidia de sus enemigos, especialmente de Alcalá Galiano y Luis González Bravo. A causa de dos artículos publicados contra la Corona es destituido de su cátedra y más tarde condenado a muerte por rebeldía, condena cuyo cumplimiento elude huyendo al extranjero. Su exilio lo pasará principalmente en París, Ginebra y Roma, ciudad esta última que le cautiva y que le recuerda su propia ascendencia mediterránea: «No se puede saber qué sería del mundo, qué de la civilización, si los pueblos mediterráneos se suprimieran», escribirá en su libro *Recuerdos de Italia*. Este afecto sentimental por la cuna de la cultura clásica es también la raíz de su concepción en política exterior, basada en una federación de los pueblos latinos como contrapeso a la Alemania imperialista fraguada por Bismarck.

De regreso a España tras la Revolución de Septiembre de 1868, es elegido Diputado de las Cortes Constituyentes. Al formarse el primer gobierno republicano, asume la Cartera de Estado, en 1873 sustituye a Nicolás Salmerón como Jefe del Poder Ejecutivo. Para combatir más eficazmente las sublevaciones cantonalistas y carlistas, disuelve las Cortes y suspende las garantías constitucionales, una actitud que

merma en gran parte el prestigio que había conquistado antes como demócrata y republicano. Fracasada la Primera República y puesta en marcha la Restauración de Cánovas, se ausenta por un tiempo de España. A su vuelta reanuda pronto sus actividades políticas, aunque ahora cambiando de programa y de táctica.

¿Qué representa en la vida pública española este hombre de origen humilde que se auto-calificará con orgullo de «plebeyo» y de haberse «educado en la desgracia»? Representa el pensamiento hecho Verbo, la reflexión plasmada en acción política. O como dirá mi fallecida e inolvidable amiga Carmen Llorca en su documentadísima biografía sobre este autor: «Todo lo de Castelar está escrito para ser declamado». Su palabra corresponde ciertamente a la grandilocuencia que Kant asignaba a los españoles en general, pero ello no le impidió ser el orador más popular de su época y el político español más conocido en el extranjero, donde sus artículos y discursos son ampliamente comentados y reproducidos. Por lo demás, detrás de su retórica y su estilo ampuloso y exuberante, hay siempre un núcleo concreto de verdades como puños, lo que explica no sólo el entusiasmo o la animadversión que despiertan sus tomas de posición, sino también las medidas y sanciones gubernativas que se dictan contra él. Sus enemigos, los neo-católicos, le acusan de propagar en sus clases universitarias el Ateísmo y el Panteísmo, cuando en realidad no es menos creyente que ellos, como declara en *La Discusión* el 31 de julio de 1857: «Después de todo, lo confieso, la idea más arraigada en mí es la idea religiosa. Una cruz, la aguja de un campanario, una capilla de piedra de esas que se levantan a la entrada de los pueblos, el eco de la campana de la oración en la hora del crepúsculo, todo, todo me llama a orar, todo me revela con sus encantos la verdad del sentimiento religioso que me enseñó mi madre».

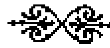
Y dieciséis años más tarde, al asumir la Presidencia de la Cámara de Diputados: «Yo creo en Dios porque he encontrado a Dios siempre en el fondo de la Historia, porque he encontrado a Dios siempre en el fondo de la Ciencia, porque he encontrado a Dios siempre en el fondo de la Naturaleza; y no extrañareis, no tomareis a mal que yo levante mis brazos al Cielo y le pida a Dios sus bendiciones para esta Cámara». Su fe religiosa no será, de todos modos, óbice para que, fiel a sus convicciones demócratas y republicanas, postule la separación entre la Iglesia y el Estado, como explicará en la Cámara de Diputados el 12 de abril de 1869: «Si creemos en la religión porque nos lo dicta nuestra conciencia, es inútil, completamente inútil, la protección del Estado. Si no creemos en la religión porque nos lo dicta nuestra conciencia, en vano es que el Estado nos imponga la creencia», citando en este contexto a San Pablo: «Nada hay tan voluntario como la religión». Son argumentos difíciles de pasar por alto, por mucho que, en su libro *Los españoles*, Julián Marías tome posición contra la tesis de Castelar y dé la razón a sus adversarios.

Castelar tiene que enfrentarse no sólo al fuego cruzado del Neo-catolicismo y de la reacción en su conjunto, sino que tiene también divergencias con sus propios correligionarios, en primer lugar con Pí y Margall, de quien rechaza tanto sus ideas sociales como federalistas. Ama a su patria chica tanto como el político catalán a la suya, pero todavía más a su patria grande, de la que dirá, a su regreso del exilio en su primera intervención como Diputado: «Nada hay tan grande y sublime como la pasión o el amor a la patria». En materia social sus ideas son más bien liberal-conservadoras, lo que no significa que fuera insensible a las cuitas de las clases menesterosas, como testimoniará en el Congreso el verano de 1870 con su peculiar oratoria: «La pobre, la pequeña limosna de mi palabra, la he consagrado

toda entera al débil, al oprimido, al que padece sobre la faz de la tierra, tan erizada aún de iniquidades e injusticias». Pero mientras Pí y Margall cree —como hemos visto— en la prioridad de lo social sobre lo político, Castelar piensa lo contrario. De ahí que su concepto de «libertad» vaya unido al de la defensa de la propiedad, como dejará sentado en el Congreso el 17 de febrero de 1869: «Lo que aquí decimos y sostenemos es que la propiedad individual es tan sagrada como la libertad».

Puesta en marcha la Restauración y afianzado el turno pacífico entre el conservadurismo de Cánovas y el Liberalismo de Sagasta, Castelar, desengañado de su antigua ortodoxia republicano-demócrata, adoptó una línea más pragmática y más en consonancia con las nuevas circunstancias reinantes en el país, dando nacimiento a lo que sus adversarios y él mismo denominarían «posibilismo». O como escribía en su nuevo órgano *El Globo* en julio de 1879: «Debemos ser modestos, medir nuestras fuerzas sin jactancias, contar nuestras posibilidades de triunfo sin ilusiones y reducirnos por el pronto a una organización electoral que restaure nuestro influjo perdido por tantas locuras y a un programa de gobierno que no pase de lo experimentado». Como Diputado y Presidente de su Partido Demócrata histórico siguió defendiendo la República, la democracia y el sufragio universal, pero ahora quería realizar estos viejos ideales por vía legal y parlamentaria y no con medios revolucionarios, como declaró en un discurso pronunciado en Alcira en octubre de 1880: «Las revoluciones, males a veces necesarios, pero males siempre, no entran ni pueden entrar en el dogma de ningún partido. Lo que digo es que organizar un partido para la revolución y no para la legalidad me parece una demencia». Ésta sería, sin ningún cambio esencial, la línea que mantendría hasta su muerte.

CAPÍTULO X
LA ESPAÑA CONSERVADORA



CATOLICISMO Y PATRIOTISMO

El pensamiento de la España conservadora del siglo XIX se caracteriza, en primer término, por su radical oposición a la España liberal y progresista y, por extensión, a las doctrinas extranjeras de las que ésta en mayor o menor grado se nutre. El fundamento de esa doble confrontación es, de un lado, el amor acendrado a España, y del otro, su profundo Catolicismo, dos actitudes que se funden una en la otra y constituyen una unidad indivisible. Para los representantes teóricos de la España conservadora, ser verdadera y genuinamente español presupone ser católico y patriota. Quien no cumple estos requisitos corre el riesgo de ser incluido en la anti-España. Si los ilustrados del siglo XVIII y sus discípulos del siglo XIX tienden a sobrestimar las virtudes y méritos de los países europeos a la cabeza de la Ciencia, la Técnica y la Economía, los pensadores católico-conservadores son proclives, a la inversa, a sobrestimar los valores propios y a subestimar o despreciar los ajenos. Unos quieren desespañolizar el país, los otros hiper-españolizarlo: el abismo entre ambos puntos de vista no puede ser más profundo.

Frente a la ideología del progreso postulada por las fuerzas renovadoras, Donoso Cortés, Jaime Balmes, Menéndez y Pelayo y demás abanderados de la España conservadora reivindican la tradición. No rechazan las reformas, pero bajo la condición de que no pongan en duda lo que ellos consideran la esencia y razón de ser de la

Nación: la fe religiosa y la fe en España. Conmover estos cimientos es interpretado por ellos como sinónimo de revolución, esto es, de caos y anarquía. De ahí su defensa incondicional del orden establecido. Pero no menos absoluta es su defensa del pasado, en especial de la España imperial de los Austrias, una actitud que les impide reconocer que el declive del país tiene precisamente su origen y raíz en la política llevada a cabo por esa infausta dinastía. El talón de Aquiles de la España conservadora del siglo XIX no es en sí ni su fe religiosa ni su patriotismo, sino su inclinación a interpretar ambos valores desde una óptica tan exclusivista como excluyente y negar a los demás el derecho a no creer en Dios y a amar a España de otra manera. Del Cristianismo y las enseñanzas de la Iglesia eligen su dimensión más ultra-conservadora, del patriotismo, sus aspectos más superficiales, hueros y vulgares. Su concepto reduccionista y unilateral de la tradición les impide comprender que a ésta pertenecen no sólo el despotismo inquisitorial, el autoritarismo gubernamental o el fetichismo del orden por el orden, sino también el amor a la libertad y la dignidad de la persona, el sentido de la igualdad, la justicia social y demás valores humanistas defendidos por nuestros grandes clásicos del pensamiento. El resultado final del sectarismo de la España conservadora será el del alejamiento paulatino entre ella y el pueblo llano, también y sobre todo con respecto a la Iglesia. Gerald Brenan, nada sospechoso de profesar ideas clericales, escribía en su *Laberinto español* que nuestros frailes fueron durante siglos «los defensores de las libertades personales y locales, a la vez contra la intrusión del Estado y la arrogancia de las clases altas del país». De eso queda en el siglo XIX muy poco. Los antiguos guías espirituales de la Nación pasan a ser objeto del odio popular, de manera que el país más fervorosamente religioso de Europa durante siglos, asistirá un día a un

sangriento ajuste de cuentas con el estamento eclesial, experiencia también única en la historia del viejo continente.

Las ideas de los representantes teóricos de la España conservadora no son, por supuesto, siempre idénticas o coincidentes, y entre ellos no hay menos diferencias que las que existen en el ámbito de la España liberal y progresista. De ahí que a pesar de sus afinidades electivas de fondo difieran a menudo entre sí y defiendan tesis y doctrinas opuestas, en mayor o menor grado, unas a las otras. Pero también en su manera de ser, de pensar y de expresar sus teorías hay grandes diferencias entre ellos: unos son apasionados hasta el fanatismo, otros mesurados y serenos, como vamos a ver en seguida.

DONOSO CORTÉS

Juan Donoso Cortés, nacido en Badajoz en 1809 y muerto en París en 1853, estudió Jurisprudencia y empezó ya de joven a desempeñar importantes funciones políticas. Adscrito al principio al Liberalismo moderado, con el correr de los años fue involucionando hacia posiciones ideológicas cada vez más abiertamente reaccionarias, un proceso que a nivel teórico culminará y encontrará su expresión más acabada en su *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo*, obra aparecida simultáneamente en castellano y francés el verano de 1851, a poco de su llegada a París como embajador de España en Francia. Dentro de su innegable originalidad y de su estilo propio, el libro de

Donoso lleva la clara impronta del ultra-Catolicismo de Joseph de Maistre y del Vizconde Luis de Bonald. No obstante, paradójicamente no es a estos autores a quienes cita, sino a Pierre Joseph Proudhon, el padre del anarquismo, figura a la que combate, pero por la que a la vez se siente magnéticamente atraído. Aunque al encararse con el Socialismo mencione brevemente a Saint-Simon y Charles Fourier, su verdadero interlocutor es Proudhon, de manera que su libro no es, en una de sus dimensiones centrales, más que un pugilato incesante con el autor del *Système des contradictions économiques ou philsophie de la misère*, obra presente en numerosas páginas del libro y que también utiliza para apoyar sus propias tesis sobre el Socialismo. Si se siente fascinado por Proudhon es por la importancia que éste adjudica a la Teología y al problema de Dios; si le detesta, es por haber afirmado que Dios es el Mal. «Jamás hombre ninguno pecó tan gravemente contra la Humanidad y contra el Espíritu Santo», escribe sintetizando su opinión sobre su rival. El libro de Donoso tuvo una gran repercusión en toda Europa, especialmente en los círculos alemanes y austriacos de extrema derecha entre la Primera y la Segunda Guerra mundiales.

El hilo conductor del pensamiento donosiano es la Teología, que eleva a totalidad integral abarcando todas las dimensiones del hombre, la vida, la sociedad y la historia. Quien se aparta y quiere prescindir del magisterio teológico, se aleja no sólo de Dios sino de la Verdad. Se sobrentiende que la única teología legítima es la católica, no la protestante. El Catolicismo «es un sistema de civilización completo», representa el «orden absoluto», la «verdad infinita» y la «perfecta perfección». La única autoridad física y moral es la Iglesia; no sólo es infalible, sino que sólo ella «tiene el derecho de afirmar y de negar, y que no hay derecho fuera de ella para afirmar lo que ella niega, para

negar lo que ella afirma». La intolerancia doctrinal de la Iglesia no es motivo para censurarla, ya que dicha intolerancia «ha salvado el mundo del caos». De ahí que al referirse a la problemática del libre albedrío, llegue a la conclusión de que la verdadera libertad es la «obediencia voluntaria». Sólo cuando el hombre renuncia a la opción de elegir por sí mismo entre el Bien y el Mal y se somete incondicionalmente a los mandatos de Dios y sus representantes en la tierra es verdaderamente libre. Querer decidir por sí mismo lo que son el Bien y el Mal es pura soberbia.

La concepción antropológica de Donoso Cortés es profundamente pesimista. Su tesis básica es la de que todos somos culpables y pecadores, versión religiosa de la antropología del ateo Hobbes, cuya afirmación de que el estado natural del hombre es «La guerra de todos contra todos» asume y defiende explícitamente: «Si la historia viene en apoyo de algún sistema filosófico, no es ciertamente en apoyo del que proclama la solidaridad, la libertad, la igualdad y la fraternidad del género humano, sino más bien de aquel articulado virilmente defendido por Hobbes, según el cual, la guerra universal es el estado natural y primitivo del hombre». El intento del Racionalismo moderno y las utopías sociales y políticas salidas de su seno de crear un paraíso terrenal, significa una rebelión contra el orden divino y contra el sagrado dogma del pecado original. Los movimientos revolucionarios modernos son expresiones del nihilismo y tienen que abocar necesariamente al caos, razón por la cual es necesario combatirlos a sangre y fuego, también con la pena de muerte, que Donoso propugna en los términos más tajantes. «En dondequiera que la pena de muerte ha sido abolida, la sociedad ha destilado sangre por todos los poros», escribe. De la misma manera que califica el Socialismo de «teología satánica», niega la soberanía del

pueblo, que, según él, es un fruto del Ateísmo. Aunque sus ataques más encarnizados los dirige al Socialismo y al Ateísmo, tampoco deja de criticar el Liberalismo, que interpreta sobre todo como sinónimo de corrupción: «De tal manera ha combinado las cosas la escuela liberal que, donde ella prevalece, todos han de ser forzosamente corruptores o corrompidos».

El destino de la criatura humana no es el de buscar la felicidad, sino el de aceptar su condición de pecador y purificarse a través del dolor: «La universalidad del pecado es causa necesitante de la universalidad de la purificación, la cual a su vez exige que el dolor sea universal, para que todo el género humano se purifique en sus misteriosas aguas». Al margen de su función catártica, el dolor iguala y une a los hombres, mientras que el deleite y el goce los aleja unos de otros: «Por el gozar nos separamos, por el padecer nos unimos con vínculos fraternales». Son escasísimos en todo caso los pensadores modernos que hayan descrito en términos tan lúgubres la condición humana, y ello ya a partir de la infancia: «¿Y por qué cuando nacemos, venimos al mundo con los brazos cruzados en el pecho en postura penitente? ¿Y por qué al abrir los ojos a la luz los abrimos al llanto, y nuestro primer saludo es un gemido?» Ante el valle de lágrimas en el que tenemos que vivir y padecer irremisiblemente, el único consuelo y refugio para nuestras penas es el Catolicismo: «En el Catolicismo el hombre no está solo nunca. Para encontrar un hombre entregado a un aislamiento solitario y sombrío, personificación suprema del egoísmo y del orgullo, es necesario salir de los confines católicos».

BALMES

El teólogo y filósofo Jaime Balmes vino al mundo en Vich en 1810 y murió en la misma ciudad en 1848. Después de cursar sus primeros estudios en el Seminario de su ciudad natal, estudió Teología, Filosofía y Derecho en la Universidad de Cervera, siendo ordenado sacerdote en 1834. De regreso a Vich, fue durante cuatro años profesor de Matemáticas. Como escritor se dio a conocer con el libro *El celibato en el clero*, premiado por un jurado madrileño. En 1842 viaja a París y a Inglaterra con el objeto de conocer *in situ* los problemas religiosos y sociales de ambos países. En años posteriores emprenderá otros viajes a París, Bélgica e Italia, casi siempre en altas misiones diplomáticas, eclesiásticas o políticas. En 1843 dirige la revista barcelonesa *La sociedad*, en cuyas páginas defiende las asociaciones obreras y combate la idea ultraconservadora de considerar las reivindicaciones del proletariado como un simple problema de orden público. En 1844 se instala en Madrid para asumir la dirección de la revista política *El pensamiento de la Nación*, en la que postula la supeditación de los intereses de partido a la unidad de España.

Balmes estaba familiarizado, como Donoso Cortés, con la obra de Joseph de Maistre y del Vizconde de Bonald, pero a diferencia de aquél, no se dejó fascinar por las doctrinas reaccionarias de los dos teóricos franceses, con los que no tiene absolutamente nada en común, ni con ellos ni con las diversas versiones del Catolicismo intolerante, retrógrado y fanático tan común entonces en España y en otros países. Entre las muchas cosas que le diferencian del pensamiento conservador de su época es precisamente su búsqueda de una síntesis o equilibrio armónico entre tradición y evolución, entre Religión y Ciencia, entre espiritualidad y utilidad práctica. Si de un lado escribe en *El criterio* que «la

religión católica nos ofrece cuantas garantías de verdad podemos desear», en otro pasaje del libro subrayará la necesidad de cultivar la Ciencia, lamentado el déficit que en este aspecto padece España: «Véase el atraso en que se encuentra la España en cuanto a desarrollo material, merced al descuido con que han sido miradas durante largo tiempo las Ciencias Naturales y Exactas; comparémonos con las naciones que no han caído en este error y nos será fácil palpar la diferencia». En todo caso, el sacerdote y escritor de Vich está a mil años luz de Donoso Cortés, y ello empezando por el tono mesurado de su discurso, por su humildad y por su profundo sentido común, encarnación paradigmática del «seny» que se adjudica a los catalanes, como captó muy bien Menéndez Pelayo en los *Heterodoxos*: «Balmes es el genio catalán paciente, metódico, sobrio, mucho más analítico que sintético, iluminado por la antorcha del sentido común y asido siempre a la realidad de las cosas». Enemigo innato de la retórica y de las grandes palabras, se expresa en un lenguaje llano y sencillo, sin intentar nunca hacer gala de sus inmensos conocimientos. «No soy aficionado a declamaciones de ninguna clase», dirá de sí mismo. Otro de los rasgos de su obra es su sentido práctico y su aversión a las especulaciones abstractas; de ahí que —sobre todo en *El criterio*— a cada uno de sus razonamientos siga un ejemplo concreto. En su *Curso de filosofía elemental* escribe: «Las ideas morales no se nos han dado como objeto de pura contemplación, sino como reglas de conducta; no son especulativas, sino eminentemente prácticas». Defiende sus ideas, pero sin acritud y con un fondo de duda que conoce ya de sus años de estudiante y que conservará hasta el final de su vida, confesando en este contexto «estar algo tocado de escepticismo filosófico» (*Cartas a un escéptico en materia de Religión*).

Su obra está indisolublemente ligada a su preocupación por la suerte de las clases desfavorecidas. «¿Quién no sufre al ver sufrir?», exclama en su *Curso*. Frecuenta los salones de los poderosos y ricos, pero no se olvida de los parias que padecen hambre y sed de justicia. «Que por lo tocante a las simpatías en favor de la clase menesterosa a nadie cedo; y respetando como es debido la propiedad y demás legítimas ventajas de las clases altas, no dejo de conocer la sinrazón y la injusticia que a menudo las deslustra y daña» (*Cartas*). Y, más combativamente, en otra de sus *Cartas*: «¿Y qué? ¿No vemos a cada paso ufana y triunfante la injusticia, burlándose del huérfano abandonado, del desvalido enfermo, del pobre andrajoso y hambriento, de la desamparada viuda, insultando con su lujo y disipación la miseria y demás calamidades de esas infelices víctimas de sus tropelías y despojos?» Y con no menos indignación: «Esta civilización y cultura, ¿son acaso más que bellas mentiras? Hay paz, pero esta paz es el silencio de los oprimidos». Oscar Alzaga está asistido de razón al señalar en su libro *La primera democracia cristiana en España* que «con anterioridad a la revolución de 1848, quizá sea Jaime Balmes el único pensador católico español que en sus escritos nos ha dejado pruebas de una clara conciencia del grave problema social que la nueva realidad industrial estaba creando en España». Esta dimensión social de su obra influyó en gran medida a su amigo y admirador Joaquín Pecci, nuncio en Bruselas, futuro León XIII y autor de la encíclica *Rerum novarum*.

En un plano más estrictamente filosófico, sobresale su crítica a la filosofía alemana, a la que acusa de haberse alejado de la religiosidad de Leibniz y de haber asumido el panteísmo de Spinoza, del que dirá que «no es más que un ateísmo disfrazado» (*Curso*). Reconoce el talento de Kant, pero sin dejar de señalar que «serán pocos los que tengan

la necesaria paciencia para engolfarse en aquellas obras difusas, oscuras, llenas de repeticiones, donde, si chispea a las veces un gran talento, se nota el prurito de envolver las doctrinas en un lenguaje misterioso». Critica también a Fichte, a Schelling y el krausismo, pero sus reproches los dirige especialmente y en primer lugar a Hegel. Conozco pocos textos españoles de su tiempo y posteriores, que hayan sabido desenmascarar tan lúcida y soberanamente no sólo las falacias, la oscuridad, la terminología rebuscada y la soberbia de la filosofía hegeliana, sino también sus aspectos ridículos, empezando por su grotesca pretensión de estar en posesión del «saber absoluto»: «Él lo ha descubierto todo; después de él nada queda por descubrir; la Humanidad no debe hacer más que desarrollar las teorías del sublime filósofo y aplicarla a todas las ramas del conocimiento», escribe sarcásticamente en una de sus *Cartas*. En su *Curso* hablará de «la intolerable vanidad de este filósofo». En una cosa se equivocó el agudísimo filósofo catalán: en haber creído que el pueblo español era inaccesible al hegelianismo: «Afortunadamente, hay en España un fondo de buen sentido que no permite la introducción y mucho menos el arraigo de esas monstruosas opiniones, que tan fácil y benévola acogida encuentran en otros países». Con gran retraso histórico, los pozos de ciencia hegelianos acabarían inundando también el suelo ibérico, aunque envueltos en la ideología de sus exégetas y discípulos marxistas. A pesar de su gran admiración por Descartes, tampoco Francia se libra de sus ataques, ya por el hecho de que a partir del siglo XIX se deja deslumbrar por la filosofía germana, como describe en el siguiente fragmento, que cito *in extenso* porque es, a la vez, un retrato psicológico de nuestro vecino: «Extrañará usted con razón —escribe al anónimo interlocutor de sus *Cartas*— que esta filosofía haya podido cundir en Francia, donde los

espíritus propenden más bien al extremo opuesto, es decir, a un Positivismo sensual y materialista. Yo creo que esto ha sido una especie de necesidad, supuesto que habiéndose desacreditado tan completamente la filosofía volteriana, érales preciso a los que querían echárselas de filósofos cubrirse con un manto más grave y majestuoso, y como quiera que no tenían ganas de seguir a los buenos escritores que les habían precedido en su mismo país, menester fue dirigir las miradas allende del Rhin, y traer con grande ostentación, en medio de un pueblo caprichoso y novelero, los sistemas de Schelling y Hegel».

Hoy poco leída, la obra de Balmes tuvo en su tiempo, y tras su muerte, una gran repercusión no sólo en España mismo sino también fuera de nuestras fronteras, lo que explica que fuera traducida a los principales idiomas europeos, también al alemán.

CÁNOVAS DEL CASTILLO

De la misma manera que, como hemos visto, no pocos de los políticos ilustrados, liberales y progresistas de los siglos XVIII y XIX fueron intelectuales cultos y de primer rango, no faltan tampoco en el ámbito de la España conservadora los hombres que supieron armonizar sus actividades públicas con el estudio y la teoría. El más representativo de ellos es, a mi juicio y por los motivos que iremos explicando, Cánovas del Castillo, aunque su campo de reflexión no fuera la Filosofía *sensu stricto*, sino la Historia y el Derecho. Nacido en Málaga en 1828, murió en el Balneario de Santa Agueda en 1897 víctima de un atentado perpetrado por un anarquista italiano partidario de la llamada «propaganda por el hecho». De origen social modesto, estudió Derecho en Madrid, donde publicó sus primeras obras literarias e históricas y donde inició también su carrera política como conservador liberal.

Cánovas se diferencia de sus propios correligionarios y del político medio de su tiempo en muchas cosas. La primera de ellas es su profunda aversión a los pronunciamientos militares y su deseo de poner fin a la hegemonía de los espadones, y de estabilizar y destraumatizar por vía constitucional y legal la situación política del país, objetivo que intentará llevar a la práctica, con mayor o menor fortuna, tras el fracaso de la Primera República y el advenimiento de la Restauración monárquica, a través del turno entre conservadores y liberales, opción inspirada en el modelo bipartidista inglés, para él «dechado y arquetipo de gobiernos humanos». Pero lo que en el Reino Unido obedecía a una evolución natural, se convirtió en España en un montaje artificial basado en la manipulación de los resultados electorales, decididos de antemano por el propio Cánovas en connivencia con el liberal Sagasta, el Ministerio de la Gobernación y los caciques locales. Se explica que Salvador de Madariaga, nada hostil a Cánovas, le calificara como «el mayor corruptor de la vida política que España ha conocido» (*España, ensayos de historia contemporánea*). Cánovas ha sido uno de los políticos más criticados del Ochocientos, pero no han faltado tampoco los historiadores nacionales y extranjeros que han visto en él un gran estadista, entre ellos el francés Charles Benoist, quien no ha vacilado en definirle como el «hombre de Estado más completo de su tiempo» y de compararle con Bismarck y Cavour (*Cánovas. La restauration rénovatrice*).

Pero si incluimos al artífice de la Restauración en estas páginas no es por sus actividades políticas, sino por su dimensión de pensador y teórico, sin duda la parte menos conocida de su vida y de su obra, pero a mi juicio la que mejor correspondía a su verdadera vocación y en la que más a gusto se encontraba, como demuestra el tiempo que dedicaba a la lectura, al estudio y a la reflexión teórica.

Cánovas escribió mucho, unas 13.000 páginas, según cálculos de su descendiente Juan Antonio Cánovas del Castillo. Importantes son en este contexto los discursos pronunciados en el Ateneo, institución que frecuentó asiduamente de joven y de la que sería Presidente tres veces. Fue sobre todo en la cátedra ateneísta donde, en largos discursos de hasta tres horas, expuso sus principales posiciones teóricas y doctrinales.

En el plano filosófico, Cánovas era partidario decidido del libre albedrío y hasta del progreso; rechazaba por ello el determinismo en sus diversas variantes, no sólo el de las corrientes agnósticas, panteístas o ateas, sino también el de Donoso Cortés, de quien habla con respeto, pero de quien se distancia claramente. Mas en contraste abierto con esta tesis fundamental, su concepción de la historia, el hombre y la sociedad está basada en categorías fijas, estáticas e invariables, que él cree poder deducir de los decretos de Dios y que en esencia son tres: autoridad, propiedad y Religión. Así, en su conferencia *La cuestión de Roma*, afirma: «Quiéranlo o no los sabios, la Religión es hoy, cual siempre, irreemplazable en la sociedad». Y sobre la propiedad y la autoridad: «Mas la propiedad es para mí, en suma, una institución esencial de la sociedad humana, como lo es la autoridad o el gobierno» (*Pesimismo y optimismo*). Partiendo de esta tríada axiológica, fulmina en los términos más terminantes la aspiración a la igualdad: «Tengo a la igualdad —declara en la misma conferencia— por anti-humana, irracional y absurda, y a la desigualdad por el Derecho Natural». En el tomo I de su libro *Problemas contemporáneos* llega incluso a conceder a la propiedad un valor ontológico e incluso divino: «La propiedad no significa, después de todo, en el mundo más que el derecho de la superioridad humana; y en la lucha que se ha entablado entre la superioridad natural, entre la desigualdad natural,

tal como Dios la creó, y la inferioridad, que Dios también ha creado, en esa lucha triunfará Dios y triunfará la superioridad sobre la inferioridad». Todo lo que se aleje de estos principios inamovibles constituye un peligro para la sociedad, empezando por el sufragio universal e igualitario, que rechaza categóricamente porque lo considera como el verdadero origen de la rebelión de las clases trabajadoras contra el orden reinante. La igualdad político-jurídica conduce según él necesariamente a la igualdad económica; de ahí que sea inaceptable.

Cánovas no es insensible a los problemas de la clase obrera ni partidario fervoroso del Capitalismo de *laissez-faire* vigente en su época. En este contexto dirá que el industrialismo moderno «levanta la cabeza capitalista hasta las nubes y hunde los pies proletarios en insondables abismos» (*Problemas religiosos y políticos*). Mas su visión de esta problemática es paternalista y, a menudo, abiertamente reaccionaria. Sólo así se explica que en la misma conferencia proponga resolver los problemas sociales por medio de la «limosna», la cual «será siempre la clave de todo sistema economista sólidamente construido y el vínculo más estrecho y seguro entre las diferentes clases sociales». Se explica que en su *Introducción* a las *Obras Completas de Cánovas* (1981), Manuel Fraga Iribarne incluyera entre sus errores el de la política social.

Mucho más clarividente se muestra a la hora de hablar de Europa y del respectivo papel que han jugado en ella sus distintos pueblos. Tanto en el plano de la historia real como en el de las ideas y los sentimientos religiosos, sus simpatías se inclinaban hacia la latinidad; de ahí que lamentase la pérdida de su antigua hegemonía y viese con gran preocupación el ascenso de Alemania. En este aspecto, algunas de sus apreciaciones se revelarán como proféticas: «¿No sería de temer entonces que el Protestantismo

alemán, padre del de toda Europa, aspirase a reunir a la conquistada primacía militar y política la dirección religiosa y moral de la sociedad europea?» (*La cuestión de Roma*). En este contexto habla de las «tremendas hordas teutónicas» y expresa el temor de que lo que ellas no consiguieron más que temporalmente en los primeros siglos cristianos, «de todo punto puede realizarse en nuestros días». En *Problemas religiosos y políticos* advertirá del peligro que supone para Europa el «instinto avasallador de la fiera raza prusiana». Su aversión por lo alemán la extiende a su filosofía, empezando por Hegel y su racismo disfrazado de dialéctica: «El hegelianismo autoriza, por su parte, que una nación subyugue a otra por estar o parecer menos adelantada que ella en el proceso de la idea; ennobleciendo el triunfo de la fuerza con el pomposo título de dialéctica de la historia» (*Libertad y progreso*). Pero tampoco las corrientes filosóficas predominantes en otros países suelen ser de su gusto, como testimonia su crítica al panteísmo de Spinoza, al Positivismo de Augusto Comte, al Utilitarismo de Bentham y de Stuart Mill, al Individualismo de Herbert Spencer y a la filosofía materialista en su conjunto, en la que no ve sino una mezcla híbrida y confusa de ateísmo, falsa cultura y declive moral. En los pueblos sencillos donde todavía se cree en Dios —resume—, «hay menos crímenes, con harto menos saber y cultura, que en las doctas y corrompidas Babilonias de nuestro siglo».

MENÉNDEZ Y PELAYO

El polígrafo Marcelino Menéndez y Pelayo nació en Santander en 1856 y murió en la misma ciudad en 1912. Terminado el Bachillerato, cursó estudios de Filosofía y Letras en Barcelona, que en 1873-1874 proseguiría en Madrid, donde, después de licenciarse en Metafísica en Valladolid, se doctoraría en junio de 1875 con la tesis *La novela entre los latinos*. Subvencionado en 1876 generosamente con 12.000 reales por el Ayuntamiento santanderino, recorrió en viaje de estudios varios países europeos, primero Portugal e Italia, unos meses después Francia, Bélgica y Holanda. A finales de 1878 obtuvo la cátedra de Letras en la Universidad Central de Madrid, labor que desempeñaría durante veinte años. Aparte de sus vínculos afectivos e intelectuales con su ciudad natal —que conservaría hasta el fin de sus días—, una de las notas más destacadas de esta fase de juventud fue la influencia fructífera que en él ejercieron sus maestros catalanes Francisco Javier Llorens y Manuel Milá y Fontanals, lo que explica el grato recuerdo que guardaría siempre de Barcelona, un afecto que era correspondido también por sus amigos y admiradores catalanes. Baste señalar que, al morir Milá y Fontanals, le legó sus papeles manuscritos. Pero más decisiva fue la influencia que sobre él ejercería su maestro Gumersindo Laverde, con quien a partir de 1876 le uniría una gran e íntima amistad tanto personal como intelectual, y que se trasluce también en la gestación de sus primeras obras. Como señala su alumno Bonilla y San Martín en su *Introducción* a *Los orígenes de la novela* menendezpelayistas, en los *Ensayos críticos sobre Filosofía, Literatura e instrucción pública* de Valverde «está en germen *La ciencia española*». Y otro tanto cabe decir de la *Historia de los heterodoxos españoles*, otra de las obras que emprende en su primer período de creación, apenas rebasados los veinte años.

Soltero y hombre de costumbres sobrias, vivió totalmente entregado a su trabajo. Ello no le impidió de todas maneras ingresar en el Partido Conservador, ser Diputado a Cortes por Palma de Mallorca en 1884-85 y en 1891 por la circunscripción de Zaragoza, así como Senador por la Universidad de Oviedo dos veces y, desde 1895 hasta su muerte, Senador como representante de la Real Academia Española. A partir de 1898 fue también Director de la Biblioteca Nacional. En su biblioteca personal logró reunir 40.000 volúmenes, símbolo de su inagotable afán de saber y de su inmensa erudición.

Don Marcelino ha contado y sigue contando con grandes admiradores (Gregorio Marañón entre ellos), pero no menor ha sido el número de sus críticos y detractores. Tres cosas son, sobre todo, las que se le reprochan: el carácter polémico de sus escritos, su apasionado catolicismo y su no menos apasionado españolismo. Estos rasgos negativos forman, sin duda, parte de su biografía, pero a ella pertenece también su profunda humildad y su bondad natural. Así, en su discurso de ingreso en la Real Academia Española, en 1881, habló de «los bajos quilates de mi estilo y mi doctrina». Y la misma modestia practicaba en el trato con sus alumnos, de los cuales «nunca me tuve por maestro, sino por compañero», como subrayará en el mismo discurso. Era ciertamente «católico a machamartillo», como él mismo declararía, pero ello no fue óbice para que rechazase el Tomismo como un lastre anacrónico y sintiera, en cambio, una gran admiración por la cultura greco-romana, que conocía de primera mano y de la que su obra está hondamente impregnada. Este amor a la Antigüedad clásica explica su predilección por el Renacimiento, especialmente por Juan Luis Vives, al que tanto veneraba. Sus exageraciones y su tono a menudo panfletario eran, por lo demás, el reverso de la medalla del estilo no menos

contendiente de sus adversarios. Pasados los años, tuvo además la nobleza de distanciarse de lo que había escrito en *La ciencia española* y en los *Heterodoxos*. Al publicarse en 1887 la tercera edición del primero de ambos libros, escribía: «En descargo de mi conciencia, no de escritor, sino de cristiano y de hombre, debo dar alguna explicación sobre las personalidades, acritudes y virulencias que en estas cartas hay y que de buen grado habría yo suprimido si para hacer esto no hubiese sido preciso destruir enteramente el libro». Y no hay razón para dudar de su sinceridad cuando en el mismo texto aseguraba: «Yo peleaba por una idea; jamás he peleado contra una persona, ni he ofendido a sabiendas a nadie». Parecido arrepentimiento manifestaba en relación a los *Heterodoxos* dos años antes de su muerte: «Otro defecto tiene, sobre todo, el último tomo, y es la excesiva acrimonia e intemperancia de expresión con que se califican ciertas tendencias o se juzga de algunos hombres. De casi todos pienso hoy lo mismo que pensaba entonces; pero si ahora escribiera sobre el mismo tema, lo haría con más templanza y sosiego, aspirando a la serena elevación propia de la historia, aunque sea contemporánea, y que mal podía esperarse de un mozo de veintitrés años, apasionado e inexperto, contagiado por el ambiente de la polémica y no bastante dueño de su pensamiento ni de su palabra».

Por lo que respecta a su patriotismo, si es innegable su tendencia a la hipérbole —como su mismo estilo literario—, fue en parte una reacción al papanatismo de los españoles que sólo tenían ojos para la producción intelectual y científica de otros países e ignoraban o despreciaban la propia, uno de los motivos de su aversión por los krausistas. De ellos escribía en *La ciencia española*: «Es, por desdicha frecuente en los campeones de las más distintas banderías filosóficas, políticas y literarias, darse la mano en este punto

solo: estimar en poco el rico legado de nuestros padres, despreciar libros que jamás leyeron, ver con burlona sonrisa el nombre de *Filosofía española*». Y más específicamente: «Nadie procura enlazar sus doctrinas con las de antiguos pensadores ibéricos, nadie se proclama *luliano*, ni levanta bandera *vivista*, ni se apoya en Suárez; y la ciencia española se desconoce, se olvidan nuestros libros, se los estima de ninguna importancia». Naturalmente, defendía España frente a nuestros enemigos y difamadores tanto propios como ajenos. ¿Y cómo no iba a reaccionar así si la columna vertebral de su obra es, junto a su fe religiosa, el amor a España? Así, en el *Brindis* que pronunció en el Parque del Retiro de Madrid el 30 de mayo de 1881: «Brindo por la nación española, amazona de la raza latina, de la cual fue escudo y valladar firmísimo contra la barbarie germánica y el espíritu de disgregación y de herejía que separó de nosotros las razas septentrionales». Pero este amor es de tipo ideal, lo que explica su animadversión por la España postiza y artificial que a su juicio preconizan los abanderados del progresismo, a los que acusa en los *Heterodoxos* de ser «la peor casta de impíos que se conocen en el mundo», añadiendo en este contexto: «Cuanto hacemos es remedo y trasunto débil de lo que en otros países vemos aclamado. Somos incrédulos por moda y por parecer hombres de mucha fortaleza intelectual… Con la continua propaganda irreligiosa, el espíritu católico ha ido descendiendo en las ciudades… El español que ha dejado de ser católico, es incapaz de creer en cosa ninguna».

Su amor por España lo extiende a la latinidad, punto en el que en lo esencial siente y piensa como Balmes y Cánovas. Por eso interpreta las guerras españolas del siglo XVI como «guerras latinas contra el elemento germánico» (*Estudios de crítica literaria*). Su reivindicación de lo ibérico-latino contrasta con el pésimo concepto que tiene de lo

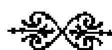
alemán, aquí también afín a Balmes y a Cánovas. Si los pueblos del Mediodía son, a su juicio, la encamación suprema de la cultura y la civilización, Alemania representa la barbarie. Así, en *La ciencia española* hablará de la «gran batalla entre la luz latina y cristiana, y las tinieblas germánicas», a las que, por supuesto, pertenecen en lugar preeminente la Reforma protestante y su fundador Lutero, al que califica de «sencillamente bárbaro». Unos setenta años después, Albert Camus replanteará el mismo tema en su gran obra teórica *L'homme révolté*, pronunciándose —como Cánovas pero sin citarle— a favor de la «pensée de Midi» y en contra del pensamiento alemán, especialmente en su acepción hegeliana. En su libro sobre Menéndez Pelayo, Pedro Laín Entralgo censura, no sin cierto aire de indulgente superioridad y con gran despliegue de filogermanismo cultural, la inquina que Don Marcelino sentía por Hegel, que califica de «adolescente», dando a entender con ello que para llegar a la madurez intelectual hay que identificarse, como él mismo, con Hegel u otros filósofos alemanes. ¿Era yo todavía un adolescente —si se me permite esta nota personal— cuando cumplidos ya los cincuenta años publiqué en la editorial Gredos mi libro altamente crítico *La filosofía de Hegel*? Lejos de ser censurable por su anti-hegelianismo y su anti-germanismo en general, Don Marcelino supo intuir con gran clarividencia el potencial destructivo e inhumano que se estaba incubando en la psique del *homo germanicus* y cuyos trágicos resultados para los países europeos y la propia Alemania no necesito recordar. En su *Historia de las ideas estéticas* sus juicios de valor sobre la Alemania pensante son mucho más ecuánimes que los de su primera fase creadora, también con respecto a Hegel: «¿Quién más filósofo que él entre los modernos?», escribe. No abandona su hostilidad a Alemania y a la «ciega, pedantesca y brutal *teutomanía*» que dentro y

fuera de ella impera, pero al mismo tiempo entona cantos de alabanza a la «Alemania idealista, optimista y expansiva de los primeros años de siglo». A lo largo de su voluminosa obra elogia a los representantes de lo que él llama «Edad de Oro» de la cultura alemana, nombrando en este contexto a Winckelmann, Lessing, Herder, Kant, Fichte, Schiller, los hermanos Schlegel y Goethe, del que escribe: «Tal hombre no pertenece a la raza germánica, sino a la Humanidad entera».

No es en sus juicios de valor sobre Alemania donde hay que ir a buscar la dimensión negativa de la obra de Don Marcelino, sino en otra parte, y que resumida se compone de los siguientes rasgos: la dureza a menudo implacable con que trata a quienes militan en un campo ideológico distinto u opuesto al suyo, así como la caricatura que hace a menudo de ellos y de sus ideas; su apología del fanatismo religioso de los españoles como «título de gloria»; la afirmación de que «ley forzosa del entendimiento humano en estado de salud es la intolerancia» y que, a la inversa, la tolerancia es un producto de la «debilidad o eunuquismo del entendimiento»; su defensa descarnada de la Inquisición española como una bella, necesaria y benefactora institución; la tendencia a glorificar, por principio, todo lo español y a subestimar o denigrar lo ajeno, aunque en su fase madura se esforzase en matizar sus denuestos y arrebatos de ira, como acabamos de ver en relación con Alemania. Ahora bien, su frecuente falta de objetividad no invalida las muchas cosas sensatas que dijo sobre la Antigüedad clásica, sobre nuestros grandes humanistas y teólogos, sobre el Renacimiento o sobre el mimetismo ideológico e intelectual de la España progresista. No cabe olvidar tampoco que, si el blanco predilecto de sus ataques y polémicas fueron los españoles que él consideraba como heterodoxos —es decir, fuera de la recta opinión—, no dejó

de criticar, aunque en términos más moderados, a la España conservadora a la que él esencialmente pertenecía. Encomiable es, en fin y sobre todo, su incansable defensa de la independencia de España, aunque los términos que él eligiera para ello no fueran siempre los más afortunados.

CAPÍTULO XI
FALSOS MAESTROS, FALSAS DOCTRINAS.



Sería ridículo a estas alturas no sólo negar el carácter positivo de muchos de los sistemas de ideas incubados más allá de nuestras fronteras, sino también poner en duda lo que España debe a la cultura europea y universal. Ello no significa, de todos modos, que tengamos que identificarnos con toda la producción intelectual procedente del exterior. Pero ésta es precisamente una actitud muy extendida entre nosotros: dar a priori por bueno el pensamiento ajeno, y ello por el simple hecho de que no es el nuestro. No sé en qué medida este reflejo de Pavlov es el producto del complejo de inferioridad que, según no pocos analistas, padecemos desde el hundimiento del Imperio. Sin descartar esta posibilidad, personalmente me inclino a creer que se trata de una actitud cuyo trasfondo último es el provincianismo cultural, la ignorancia y el desconocimiento o conocimiento superficial de los cuerpos de doctrina surgidos fuera de nuestro país.

LA CULTURA PROTESTANTE

Una parte considerable, y quizá mayoritaria, de la filosofía surgida en el mundo occidental en el curso de los últimos siglos es de origen protestante. Pues bien, desde Max Weber conocemos el nexo intrínseco que ha existido desde el primer momento entre la Ética Protestante y el Capitalismo. Y, sin leer al sociólogo alemán, conocemos también las terribles luchas y enfrentamientos a que esta doble ideología ha conducido, empezando por las guerras de religión desencadenadas por las doctrinas de Lutero,

Calvino y demás teólogos protestantes. El filósofo estadounidense Charles Taylor habla en su conocido libro *Sources of the Self* (1989) de la «*Spirituality of the Reformers*», pero la supuesta espiritualidad que generosamente les asigna no impidió a Calvino instaurar en Ginebra un régimen de terror, del que será víctima nuestro compatriota Miguel Servet. Tampoco impidió que Lutero exhortase en los términos más contundentes a los Príncipes alemanes a que «estrangulasen» sin piedad a las masas campesinas que en 1521 se alzaron contra el feudalismo reinante. ¿Y qué decir de las guerras de religión que estallaron en Inglaterra entre protestantes y católicos o de los estragos causados por la dictadura de Cromwell? Menéndez Pelayo definía en sus *Estudios de crítica literaria* la Reforma como «fiera recrudescente de la barbarie septentrional», y si hay motivos de peso para no identificarse con este juicio sumarísimo, tampoco los hay para rechazarlo como totalmente infundado. El Protestantismo frustra y desvirtúa la semilla del Renacimiento —que es un producto genéticamente latino— para acabar convirtiéndolo en una ideología al servicio de la voluntad de poder, del individualismo exclusivista y del reino de Mammón. El gran dramaturgo sueco Augusto Strinberg, no menos protestante que Charles Taylor, escribía en su libro *Infierno* que «El Protestantismo es un castigo impuesto a los bárbaros del Norte». León Tolstoi, cristiano ortodoxo, anotaba en sus *Diarios* que la Reforma luterana significaba «el triunfo de la cerrazón mental y la estupidez». En cuanto al Santo Oficio llamado a la vida por la Iglesia Católica, se olvida con frecuencia que fue un producto europeo y no exclusivamente español. Fue concretamente el Papa Gregorio XI quien, a requerimiento del Hofenstaufen Federico II, fundó en 1223 la Inquisición pontificia. Los crímenes de la Inquisición fueron numerosos, pero mucho

más elevado fue el número de víctimas de la brujería surgida no sólo pero especialmente en los países protestantes, a su cabeza Alemania e Inglaterra, una monstruosidad que la Inquisición española cortó por lo sano en cuanto aparecieron los primeros síntomas en la Península.

Pero también el culto moderno a la Nación es en gran parte un producto de los países protestantes. Los orígenes de esta patología proceden, como es sabido, de la lucha de las monarquías europeas contra el Papado a causa de su pretensión de ser amo y señor no sólo del poder espiritual sino también temporal. Admitiendo que la resistencia contra el absolutismo de la Curia Romana fuera legítima —y lo era esencialmente—, no es menos cierto que los Príncipes no tardaron en erigir en sus propios dominios sistemas de poder no menos inflexibles y autoritarios que el que imperaba en Roma. La deformación del concepto de «soberanía nacional» se trasformó, con pocas excepciones, en una máquina de guerra contra los países vecinos, y más tarde, contra los países de Ultramar. Si el «césaropapismo» fue una degeneración de la doctrina de Cristo, no lo fue menos la *libido dominandi* que iba a caracterizar la historia y el pensamiento de los pueblos nórdicos. La «voluntad de poder» santificada por Hobbes se dispersa y atomiza, pero no desaparece.

Si a escala colectiva el Protestantismo fomentó en alto grado el Nacionalismo, a nivel personal condujo al advenimiento del individualismo y de «la guerra de todos contra todos» descrita por Hobbes en su *Leviatán*, biblia de la burguesía capitalista y de la sociedad egoísta e insolidaria engendrada por ella y bautizada con el nombre de «Liberalismo», un giro histórico y axiológico que, antes de extenderse por todo el continente, adquirirá carta de naturaleza en Inglaterra. «Liberalismo» es una bella palabra

y lo mejor que ha creado la ideología protestante, pero no pocas veces ha sido utilizado como hoja de parra para sublimar toda clase de arbitrariedades, contradicciones, guerras y ambiciones bajas, y ello desde el principio hasta hoy. John Locke, la figura emblemática de la filosofía liberal, asume el pesimismo antropológico de Hobbes y defiende la propiedad con no menos celo que el autor del *Leviatán*, con lo que anticipa la moral del «tanto tienes tanto vales» que Erich Fromm tan lúcidamente analizará varios siglos después en su libro *To Be or to Have?* Hablan de libertad y denuncian —con sobrada razón— el feudalismo y el absolutismo monárquico, pero, de puertas afuera y en manos de la burguesía, la libertad defendida por ellos se convertirá, en nombre de la libertad de comercio y de los mares, en un cheque en blanco para desvalijar a otros países o asaltar a los galeones españoles que regresan del Nuevo Mundo con la plata y el oro que han expropiado a los indios.

Pero los países protestantes no han engendrado sólo el Liberalismo, sino también el racismo moderno, aunque esta deformación aparece ya en la Antigüedad y se manifieste con toda crudeza en las postrimerías de la Edad Media contra las minorías hebreas. A nivel teórico, la ideología racista moderna es obra del francés Gobineau, pero será en Alemania donde adquirirá sus dimensiones más terribles. Alemania será también el país (con Rusia) que más lejos llevará el totalitarismo analizado en su día por Hannah Arendt. El racismo alemán es muy anterior a Hitler, está preconfigurado ya en el odio cerval que Lutero siente por la Europa latina o en su feroz anti-semitismo. Pero penetra también en la filosofía clásica de este pueblo, concretamente en el Fichte tardío de los alucinantes *Discursos a la nación alemana* y en la no menos alucinante tesis hegeliana de que los germanos encarnan el cénit del

«*Weltgeist*» o «Espíritu universal». Se nos reprocha, con plena razón, los crímenes cometidos por nuestros conquistadores y encomenderos en el Nuevo Mundo, pero suele silenciarse que, cuando los ingleses, holandeses y franceses tuvieron ocasión de plantar su bota en los países coloniales, no fueron más humanos que nuestros antepasados. Y como botón de muestra baste recordar la política de exterminio y de radical *apartheid* practicada por los ingleses en Norteamérica o los holandeses en Sudáfrica y en sus dominios asiáticos. Por contraste, Isabel la Católica postulaba los matrimonios entre españoles y nativos.

Pero tampoco la Francia racionalista e ilustrada de tan insignes y venerados nombres como Descartes, Voltaire, Montesquieu o Rousseau es inocente. La Revolución de 1789 irrumpe en la historia en nombre de la libertad, la igualdad y la fraternidad, pero lo primero que hace es hacer funcionar la guillotina y hacer correr la sangre. El glorioso y justificadísimo asalto a la Bastilla termina convirtiéndose en una máquina de terror. Es también en la Francia culta, que habla de progreso indefinido y de las Luces, donde surge y adquiere carta de naturaleza el materialismo grosero de LaMettrie y del Barón d’Holbach, caricatura burda del materialismo filosófico de los presocráticos y del hedonismo espiritualizado de Epicuro. Es la misma Francia que, ebria de poder y de arrogancia, se aprovecha de nuestra postración histórica para humillamos continuamente, la última vez a finales de nuestra Guerra Civil, tratando como perros sarnosos al medio millón de combatientes republicanos que se dirigen a la frontera huyendo de la represión franquista.

Detrás del mundo que acabamos de describir a grandes pinceladas, hay una filosofía concreta, cuya esencia podríamos resumir como la fetichización del materialismo, la voluntad de poder, el utilitarismo, la «ideología del cálculo» (Ernst Bloch), la degradación de la persona a *homo*

oeconomicus y a *homo consumens* y lo que el filósofo C. B. Macperson ha llamado «individualismo posesivo». Todos estos contra-valores han existido siempre, pero apoyándose en la superioridad técnica, económica y militar, sus nuevos profetas angloamericanos los convertirán en la ideología dominante. La historia moderna de Europa estará determinada, en sus líneas maestras, por los países que pondrán en marcha y consumarán la revolución burguesa, y que serán concretamente Holanda —la primera nación capitalista modelo según Marx—, Inglaterra, Francia, más tarde Alemania y finalmente EE.UU. Estos países dominarán no sólo la Economía y la Técnica —también la técnica armamentista— sino el pensamiento y la cultura que van a prevalecer hasta hoy, y que, por obra y gracia de la *Pax americana*, se convertirán en un fenómeno planetario. En los siglos de esplendor imperial, España sigue ganando batallas en Europa, pero carente de Técnica, de Economía y de una burguesía digna de este nombre, acabará finalmente sucumbiendo al sistema de valores surgido allende sus fronteras.

LA OTRA LEYENDA NEGRA

Los pueblos nórdicos no se han limitado a auto-glorificar su propia concepción del mundo como la más elevada y perfecta de la historia universal, sino que al mismo tiempo han difundido una imagen deformada de los valores intelectuales y culturales de otras civilizaciones y otros países, España entre ellos y en lugar destacado.

La propaganda y la desinformación no son un invento de Goebbels, de la CIA y de los medios de comunicación de masas. A partir de un momento determinado, nuestro país es blanco de una hostilidad casi general, o como dice el historiador Marc Braudel en su clásica obra sobre el Mediterráneo en la época de Felipe II, «*la haine contre l'Espagnol s'affirme un peu partout, est un signe de les temps*». España es vista por nuestros enemigos exclusivamente como el país de la Inquisición y de los autos de fe, de conquistadores brutales y de católicos fanáticos, de reyes despóticos como Felipe II y de gobernantes sanguinarios como el Duque de Alba. Otra cosa no somos, sólo eso. No por azar África empieza en los Pirineos, como en su día afirmará Teófilo Gautier. Hay voces que disienten, claro. Una de ellas es la del inglés Carlyle, que en su *Signs of the Times* definirá la España del siglo XVI como «la Nación indiscutiblemente más noble de Europa». Y voces como la suya se dejarán oír siempre, pero son voces que se pierden en medio del griterío ensordecedor de nuestros detractores profesionales. La leyenda negra elaborada y divulgada por éstos sobre nuestra historia real, no tardará en extenderse a nuestra cultura. Su punto de partida es el desprecio, su tesis básica la de que un pueblo de frailes y soldados como el nuestro no podía crear ninguna filosofía digna de conocerse. El desenlace lógico de esta actitud es el desinterés. Y en efecto, lo que llamo aquí «la otra leyenda negra» es eso: partir *a priori* del supuesto de que no merece la pena ocuparse de lo que nuestros filósofos y hombres de letras piensen o lleven al papel. Este desprecio parte, a su vez, del convencimiento de que la Filosofía es un privilegio de un número reducidísimo de países, y que el destino de los demás es aceptar el *sancta sanctorum* de los sistemas de ideas que los privilegiados cerebros nórdicos elaboren. Nos han adjudicado no sólo el papel de malos, sino también

el de ignorantes. Junto al maniqueísmo moral existe también un maniqueísmo intelectual, y nuestro pueblo sigue siendo una de sus víctimas. Joaquín Costa afirmaba en 1906 que «España como categoría histórica ha fracasado»; si ello es cierto, lo es no sólo en el ámbito de la historia real, sino también por lo que respecta a las ideas, lo que explica la escasa repercusión que, en general, han tenido más allá de nuestras fronteras, sobre todo a partir del declive de España como potencia de primer orden.

Si esto es triste, no lo es menos que muchos de nuestros intelectuales lo consideren como un hecho normal y hasta deseable, y compartan por ello, en mayor o menor medida, el desinterés o el desprecio foráneo por nuestra obra teórica, que son los primeros en ignorar, criticar o menospreciar. ¿Quién lee y cita todavía a nuestros clásicos, con la excepción de una minoría restringida de especialistas y eruditos? Bien entendido, han vuelto la espalda no sólo a la parte deleznable del pensamiento hispano, sino también a su parte excelsa; convencidos como están del escaso valor de lo que nuestros estratos pensantes han llevado al papel a lo largo de los siglos, opinan que lo mejor que pueden hacer es guiarse por lo que los maestros extranjeros enseñan y propagan. ¿Está justificada esta adoración *a priori* por toda o casi toda la letra impresa que nos llega de fuera? Vamos a intentar dar una respuesta a este interrogante.

FILOSOFÍA DE LA DESESPERANZA

De la misma manera que las doctrinas filosóficas y sociológicas predominantes en los últimos siglos fueron incubadas esencialmente más allá de nuestras fronteras, el pensamiento hoy en boga es también un producto procedente del exterior, un proceso en el que nuestro país ha intervenido para imitar, no para crear. Y de la misma manera que el Racionalismo cartesiano, el Empirismo inglés, la Ilustración francesa, el Hegelianismo, el Marxismo o el Fascismo pretendían estar en posesión de la verdad absoluta, los representantes del pensamiento actual creen exactamente lo mismo de sus respectivos sistemas de ideas. Las cosmovisiones e ideologías surgidas a partir de la Modernidad estaban cifradas, con pocas excepciones, en falsas esperanzas, en falsos ideales o en burdas concepciones del hombre, la sociedad y la historia; de ahí que de ellas no hayan quedado más que ruinas —como en el caso del Comunismo y el Fascismo— o versiones deformadas de su modelo original, como ocurre con el Liberalismo, degradado a hoja de parra del Capitalismo y el Materialismo reinantes a lo largo y ancho de la geografía mundial. El signo distintivo de la novísima filosofía es el de carecer de todo ideal digno de este nombre, representa lo contrario del «principio esperanza» de Ernst Bloch y, por extensión, de todos los sistemas de pensamiento constructivos surgidos en el seno del Humanismo antiguo y moderno. La expresión no única pero más genuina de esta filosofía es lo que desde Lyotard viene llamándose «condición postmoderna». Se trata de una filosofía epigonal basada esencialmente en el principio de negatividad, rebautizado por Jacques Derrida como «deconstrucción», eufemismo extraído del concepto heideggeriano de «*Zerstörung*» o «destrucción», variante, a su vez, de la «*Abbau*» o «desmontaje» de Edmund Husserl, maestro de Heidegger.

Como es sabido, la filosofía postmoderna se nutre de las enseñanzas de una serie de pensadores con una visión pesimista y sombría del hombre, desde Nietzsche y Freud a Heidegger y Adorno-Horkheimer. Pero a las ideas hoy dominantes pertenecen también al Pragmatismo estadounidense, la Filosofía Analítica inglesa y el «*linguistic turn*» de Saussure, Ludwig Wittgenstein y demás abanderados del pensamiento anti-metafísico y anti-esencialista, entre los cuales sobresalen, en las últimas décadas, los alemanes Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel y el americano Richard Rorty, todos ellos enemigos jurados de la «*Bewusstseinsphilosophie*» o «Filosofía de la conciencia» y fetichistas del lenguaje o «ética del discurso». El problema de estos y otros *viri doctissimi* que han dejado de creer en los valores eternos representados por la *philosophia perennis*, radica en el hecho de que pretenden elevar a axiomas universales y definitivos lo que no es más que su incapacidad para elevarse a determinadas cimas del espíritu. De ahí que la única meta que conocen es la «*political correctness*», de la que son devotos servidores, por muy críticos y subversivos que se imaginen ser. Responden al tipo incrédulo y descreído de individuo que se ha dado en todas las civilizaciones declinantes, como sabía ya Michel de Montaigne: «*Pour juger des choses grandes et hautes, il faut un ame de même, autrement nous leur attribuons le vice qui est le nôtre*» (*Essais*). El fondo último de la alambicada, confusa e indigerible producción teórica de los filósofos hoy en el candelera es su propia estructura ideativa y afectiva, caracterizada por la frialdad y la falta de calor. Sus ataques a todo lo que no se ajuste a su mezquino y estéril mundo epistemológico están nutridos de resentimiento y de despecho inconfesados. De ahí que su oficio sea el de rebajar, deformar o ridiculizar a los grandes representantes del pensamiento universal. Lo que ellos

decretan como muerto no es más que el reflejo de su propia muerte interior. Permanecen prisioneros de la caverna platónica y del Empirismo vulgar inherente a esta perspectiva.

Cegados por el odio a todo lo elevado, no se dan cuenta de que la tarea de la Filosofía no es la de limitarse a contabilizar lo dado y absolutizarlo como la única verdad posible, sino, al contrario, la de trascenderlo, sobre todo en épocas a la deriva como la nuestra. Lo demás es Positivismo a ras del suelo. Hay que liberarse de la idea ramplona de que la Filosofía es una rama más de las Ciencias Naturales y Experimentales que, como éstas, evoluciona cada vez más. Sólo partiendo de estos falsos supuestos puede llegarse a la conclusión de que la filosofía —o mejor filosofía— hoy vigente es superior a la *próte philsophía* o Filosofía Primera, cuando, en realidad, es sólo una pálida sombra de ella. Más próximo a la verdad es reconocer que la Filosofía sólo es fiel a su misión cuando tiene en cuenta las enseñanzas del pensamiento antiguo, en vez de considerarlo como un anacronismo y un gran error, como hacen las pseudo-filosofías hoy de moda. En esto como en casi todo, sus representantes siguen los pasos de su mentor Heidegger, el detractor moderno más radical de Platón, al que acusa una y otra vez de haber convertido la Verdad y la idea del Bien en «Metafísica» y «Humanismo», que desde su perspectiva anti-humanista, criptofascista y nihilista son los peores reproches que se le pueden hacer a un filósofo. Pero en contra del filósofo de los Bosques Negros y de sus numerosos adeptos, lo realmente sorprendente es la actualidad y vigencia del pensamiento griego, ya a partir de los presocráticos, y que no es otra que la actualidad y vigencia del eterno problema del Bien y del Mal, excluido hoy del debate filosófico por una elite hiper-intelectualista confinada en su «*splendid isolation*» y alejada, por ello, de

las raíces de la vida real, a la que pertenece, en primer término, la Humanidad entera, especialmente la Humanidad doliente que padece hambre y sed de justicia.

Lejos de haber creado un sistema original de ideas, el pensamiento tardomoderno y postmoderno no es más que la versión académica y culta del cinismo, la mediocridad y la vulgaridad de la época en que sus representantes se han formado. No necesito subrayar que todos ellos están al servicio del *statu quo*. De ahí su inclinación a marginar la problemática socioeconómica de su campo de reflexión. Espíritus profundamente pequeñoburgueses e hiper-individualistas, carecen de lo que el teólogo argentino Enrique Dusell ha llamado, en su confrontación con Habermas, Apel, Paul Ricoeur y otros intelectuales al servicio del sistema, el «sentido material de la Ética». El rasgo central de su obra es la deshumanización y la pobreza de sentimientos. Ello explica, entre otras cosas, el aplomo con que decretan la muerte y la inutilidad de valores que han servido al hombre durante milenios de orientación y consuelo espiritual, desde la fe religiosa a las grandes utopías sociales modernas. En el fondo son conformistas que, incapaces de elevarse a las cimas del pensamiento, recurren al mismo método que la moda utiliza para subsistir y atraer la atención pública: sustituir un modelo por otro y afirmar que lo nuevo es lo mejor.

La crítica acerba de Schopenhauer a la filosofía de su tiempo —el Hegelianismo y la Teología Protestante— es, en lo esencial, válida para la filosofía actual, cuyos móviles son, como la de entonces, los «intereses materiales» y los «objetivos personales», como señalaba el gran filósofo alemán en el prólogo a la segunda edición de su obra *El mundo como voluntad y representación*. No otro es el juicio de valor del filósofo Carlos Díaz sobre las minorías académicas de ayer y de hoy: «Suele ocurrir que en todas

las partes del mundo, en todos los regímenes de cualesquiera signo, los profesores tienden a coincidir tendencial y mayoritariamente con los regímenes políticos que les dan de comer» (*Al Sur*). Hoy asistimos a una reproducción constante de la erística y la sofística surgidas en el mundo griego, fenómeno inevitable en una época que ha vuelto la espalda a la Verdad y no conoce otros principios que los de la «competencia» y la «rentabilidad», también en el plano del pensamiento. Para la filosofía posmodernista hoy triunfante lo importante no es ocuparse de las necesidades y problemas eternos del hombre, sino la «*écriture*», la «*parole*», la gramatología y demás ramas de la Lingüística. Pero ya en este aspecto, lo primero que hacen es deformar el mismo lenguaje que pretenden constituir en el fundamento de la Verdad. Con ello despojan al *logos* de su sentido original —que es la comunicación y el entendimiento mutuo— para transformarlo en incomunicación y hermetismo. También aquí imitan a su maestro Heidegger y sus juegos malabares con las palabras, que sobre todo en el Heidegger tardío reemplazan una y otra vez a los conceptos rigurosos. De ahí que, con plena razón, Pierre Bourdieu haya podido acusar al filósofo de los Bosques Negros de «doble juego» y de valerse de una «alquimia filológica-filosófica» (*L'ontologie politique de Martin Heidegger*). Incluso un hombre próximo a él, como Gadamer, reconocerá: «Heidegger recurre a la violencia. Rompe constantemente la comprensión natural de las palabras conocidas y les imprime un nuevo significado, a menudo invocando contextos etimológicos que nadie entiende. El resultado de todo ello es un modo de expresarse de una afectación extrema y una provocación de nuestras expectativas lingüísticas» (*Kleine Schriften*, III). Se explica la demoledora crítica de Adorno a la terminología heideggeriana, que calificará de «jerga» (*Jargon der*

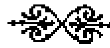
Eigentlichkeit). Pero no menos duros son los ataques de Karl Jaspers, a pesar de la amistad que mantuvo varios años con Heidegger, cuya filosofía asocia con «la magia moderna, con los antiguos profetas y la gnosis» (*Notizen zu Martin Heidegger*). El producto final del discurso de Heidegger y de sus discípulos es un galimatías abstracto y desligado totalmente de los problemas, preocupaciones y retos de la vida real. Por lo que respecta a la glorificación del lenguaje como fundamento de la Verdad, se trata en el fondo de una variante más del Positivismo, en el que el sujeto desaparece detrás de las palabras. Reducido a simple producto lingüístico, el hombre de «carne y hueso» unamuniano pierde su esencia humana integral para quedar degradado a gramática y semántica, como en el Estructuralismo. No puede sorprender que Jacques Lacan entone continuamente cantos de alabanza a Heidegger ni que los ataques de Michel Foucault al Humanismo sean muy parecidos a los que formula el propio Heidegger.

Al principio, los sepultureros de la *philosophia perennis*, permanecieron como un pequeño clan de eruditos y especialistas que operaban a extramuros de la vida real hurtando los debates sobre ella, pero especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XX lograron ir acaparando una parte sustancial de la industria de la cultura, un fenómeno que no por azar coincidiría en el espacio y el tiempo con la hegemonía de la *Pax americana*, de la que han sido un útil instrumento. Por lo demás, detrás del discurso filosófico hoy imperante es fácil detectar la huella del Empirismo y del Individualismo procedentes del Nominalismo medieval. Una vez más, se confirma el veredicto de Max Scheler sobre esta problemática: «Todo individualismo contiene la inclinación al Nominalismo, al Sensualismo y al Hedonismo, y ello no sólo casual sino necesariamente» (*Schriften aus dem Nachlass*, V —Escritos postumos—). Sus polémicas contra las ideologías

sociales del siglo XIX no son más que una repetición de las controversias del Nominalismo medieval y moderno contra el universalismo de Platón y sus sucesores. En efecto, cuando la cofradía postmodernista afirma que los «*grands récits*» han finiquitado, no hacen más que asumir la vieja tesis nominalista de que las nociones universales o generales no son más que *nomen* o ficciones conceptuales. Y lo mismo reza para la campaña antimetafísica, anticipada ya por el Empirismo, el Pragmatismo y el Positivismo en sus diversas manifestaciones.

Lo que queda de esa eliminación de lo universal es el individuo atomizado de la sociedad tardocapitalista de la hora actual y la filosofía del «*anything goes*», variante moderna de la guerra hobbesiana de todos contra todos. La filosofía postmoderna es un paso más hacia la subjetivización e individualización de la Verdad, y por ello, hacia la destrucción de la unidad entre sujeto y mundo, entre lo particular y lo común. La finalidad de su obra es antitética y, por tanto, incapaz de conducir a una síntesis teórica y práctica que sirva al sujeto como base de su acción en el mundo. De ahí su carácter fundamentalmente nihilista, por mucho que se disfrace de progresista, pluralista y democrática.

CAPÍTULO XII
EL RETORNO DE LA ORIGINALIDAD.



Las reformas emprendidas por los representantes políticos de la dinastía borbónica no detuvieron el proceso de decadencia iniciado ya en pleno esplendor imperial. En el último tercio del siglo XIX, cuando Cánovas del Castillo pone en marcha el mecanismo restauracionista, el país sigue marchando cuesta abajo, un descenso que encontrará su confirmación definitiva con el desastre del 98, en el que se consuma la pérdida de nuestros restos coloniales y se revela en toda su crudeza el estado de postración e impotencia en que se halla España. Es en medio de esta desoladora encrucijada histórica que surge un selecto haz de pensadores y hombres de letras dispuestos a alzar su voz contra la estéril y bochornosa ficción de la España oficial y a elaborar opciones y alternativas capaces de poner fin al trauma nacional y transformar un país decrépito, anacrónico y enfermo en un país vigoroso, sano y moderno. Y lo primero que hacen para cumplir su misión crítico-renovadora es la de pensar por su cuenta y romper con el ciclo de emulación que caracteriza el pensamiento español a partir de los ilustrados del siglo XVIII.

Los pioneros de este proceso de re-autentificación, recuperación y reafirmación pasarán a la historia con el nombre de «regeneracionistas», sus seguidores con el de «Generación del 98». Al margen de lo que mucho o poco que pueda separarles, hay algo esencial que tienen en común, y que es el deseo de crear no sólo una España nueva y distinta de la que ven en torno suyo, sino una España intrínsecamente española y, por ello, apoyada en sus propias raíces, cuidando, por otra parte, de no caer en nacionalismos angostos y trasnochados. Su obra se nutre de dos principios esenciales: la crítica implacable a la España de su tiempo y la fe en la España del futuro. Se equivocaba de plano Manuel Azaña cuando en su desdeñoso ensayo *¡Todavía el 98!*, aparecido en diciembre de 1923 en la

revista *España*, acusaba a los miembros de esa generación de ser la versión española de «la corriente de egolatría y antipatriotismo desencadenada en otros sitios». Lejos de proceder de factores exógenos y de ser un producto de importación, como afirma el futuro líder de Izquierda Republicana, la obra de la generación del 98 fue, lo mismo que la de los regeneracionistas, una creación estrictamente endógena caracterizada no por el anti-patriotismo, sino por un *de profundis* patriótico más auténtico que el que venía profesando desde hacía siglos la España oficial. Por eso tuvo que ser un patriotismo autocrítico alejado de toda retórica auto-glorificadora y huera.

LOS REGENERACIONISTAS

JOAQUÍN COSTA

Joaquín Costa y Martínez nació en Monzón (Huesca) en 1846 y murió en Graus (Huesca) en 1911. Hijo de una modestísima familia de labradores, de joven desempeñó varios oficios manuales. Gracias a la generosa ayuda de un tío suyo, pudo cursar estudios secundarios y obtener en Huesca los títulos de Maestro Superior, Delineante y

Agrimensor. Pensionado por la Diputación Provincial de Huesca, visitó en 1867 la Exposición Universal de París. En vez de regresar a España, permaneció dos años en Francia como maestro particular. Esta estancia en el país vecino le permitió ensanchar su horizonte cultural y adquirir conciencia, por analogía, del atraso de su propio, país, sin que de todos modos se convirtiera en un afrancesado. De nuevo en España y cumplido el servicio militar, cursó en Madrid simultáneamente las carreras de Derecho y Filosofía y Letras, doctorándose con premio extraordinario en 1872 y 1875. Fue durante esta fase universitaria cuando se vinculó al krausismo, del cual «tomó la idea de la primacía de la sociedad frente al Estado», como señala Rafael Pérez de la Dehesa en un estudio preliminar sobre su obra. En los años siguientes fue notario y abogado del Estado en varias ciudades, a partir de 1880 profesor en la *Institución Libre de Enseñanza* y, más tarde, en la Academia de Jurisprudencia, así como miembro de la Academia de la Historia, de la de Ciencias Morales y Políticas y del Ateneo.

De vuelta a Graus por motivos de salud, fundó en 1891 la Liga de Contribuyentes de Ribazora, transformada un año más tarde en Cámara Agrícola del Alto Aragón, iniciativas a las que siguieron la fundación en 1899 de la Liga Nacional de Productores y en 1900 la de la Unión Nacional. En 1903 ingresó en la Unión Republicana, siendo elegido Diputado a Cortes al año siguiente, sin que de todos modos compareciera en el Parlamento. Harto de los manejos e intrigas de Alejandro Lerroux y otros correligionarios, en 1906 rompió con el partido, retirándose definitivamente a Graus, refugio del que sólo salió en 1908 para alzar su voz contra el Proyecto de Ley que Antonio Maura preparaba contra el terrorismo.

La obra de «El león de Graus» es tan compleja y polifacética como su vida, pero de ella sobresalen tres

rasgos esenciales: su preocupación por los problemas sociales, su amor a España y su propósito de transformar el país de arriba abajo a través de un largo y amplio capítulo de reformas. Así, en la *Memoria* presentada en 1901 en el Ateneo madrileño bajo el título de *Oligarquía y caciquismo como la forma de gobierno actual en España*, exigía «fundar improvisadamente en la Península una España nueva, es decir, una España rica y que coma, una España fuerte y que venza, una España, en fin, contemporánea de la Humanidad que al trasponer las fronteras no se sienta forastera, como si hubiera penetrado en otro planeta o en otro siglo». Para alcanzar esta meta, es preciso poner fin al régimen oligárquico y caciquil que reina en España, una deformación en la que incluye también a los partidos políticos, a los que define como «facciones, banderías o parcialidades de carácter marcadamente personal». El remedio contra «el gobierno de los peores» no puede ser otro que el del fomento y movilización del «*self-government*» y de la conciencia cívica y democrática de las fuerzas vivas de la Nación. Mientras no se cumplan estos requisitos, «no seremos, ni con Monarquía ni con República, una Nación libre, digna de llamarse europea». Hombre tan culto como dotado de un gran sentido práctico, propone un programa de reformas que abarca desde la «educación nacional» y la «colonización interior» a las obras hidráulicas y la «desafricanización y europeización de España». Los planteamientos costistas no dejan de ser, para la España de su tiempo, revolucionarios, pero la vía que él propone es la de la evolución y la legalidad, si es necesario por medio de un «cirujano de hierro» dotado de amplios poderes, aunque en modo alguno ilimitados y no sujetos al control de los órganos legislativos, como Costa responderá a quienes le acusan de querer implantar un sistema dictatorial.

De origen campesino y conocedor a fondo de las miserables condiciones imperantes en la España rural, era lógico que se ocupara de la problemática del campo, lo que hizo especialmente e *in extenso* en su libro *Colectivismo agrario en España*. *Doctrina y hechos*, aparecido en 1898 y del que Unamuno sacaría gran provecho. De la misma manera que en *Oligarquía y caciquismo* se distanciaba del «Liberalismo abstracto» y propugnaba un «Neoliberalismo orgánico, ético y sustantivo», en *Colectivismo agrario* se pronuncia por un sistema de producción y distribución de la riqueza a medio camino «entre los dos sistemas extremos comunistas e individualistas, en cuanto declara propiedad común o social los instrumentos todos de trabajo, o sea de producción, pero deja los productos bajo el régimen de la propiedad individual». Aplicado al problema agrario, de los propietarios del suelo y de las clases campesinas, ello significa que la tierra no puede ser propiedad exclusiva de nadie y tiene que permanecer en manos colectivas. Más que exponer sus propios puntos de vista, la obra costista constituye una exposición y reivindicación de las doctrinas sociales y comunitarias de los grandes humanistas, teólogos y arbitristas de los siglos XVI y XVII, una apología que extiende a los ilustrados Aranda, Campomanes, Olavide y Florida-blanca, así como a Flórez Estrada y otros teóricos del siglo XIX. En este contexto critica a Jovellanos por su «fanatismo individualista». En su libro *La fórmula de la agricultura española*, se ocupa de nuevo de la cuestión agraria, obrera y social, saliendo una vez más en defensa de las clases humildes: «Los labradores y braceros del campo, los menestrales, obreros de la industria y proletarios, que son en España más de diecisiete millones y medio, han pagado con ríos de sangre y de oro, en cien años de guerra, la civilización que disfruta el medio millón restante», escribe indignado. Para apoyar sus tesis no vacila en referirse al

testimonio de la encíclica *Rerum novarum* de León XIII y a la concepción altruista que el fabricante de acero y mecenas norteamericano Andrés Carnegie tenía de la riqueza y la propiedad individual.

Por su crítica acerba a la dimensión negativa de nuestra historia, no han faltado los exégetas que han calificado a Costa de anti-español, una objeción tan injustificada como ridícula. Mal anti-español o anti-patriota podía ser un hombre que en su prólogo al libro *Juan Corazón*, de R. Sánchez Díaz, escribía: «Como Fichte creía en la eternidad de la raza alemana, creamos nosotros aún en la eternidad de la raza española». O que propugnaba incluso la expansión de la raza española —por ejemplo en África— como contrapeso material y moral a la expansión de la raza sajona, como declaró en el discurso inaugural de un Congreso de Geografía Colonial: «Como hace falta que un hemisferio se contraponga a otro hemisferio para asegurar el equilibrio material del astro, la Humanidad terrestre necesita una raza española grande y poderosa, contrapuesta a la raza sajona, para sostener el equilibrio moral en el juego infinito de la historia… Por esto os digo, señores, no ya por impulsos de vanagloria, no ya por sugestiones del patriotismo, más por altos deberes de Humanidad estamos obligados a fomentar el crecimiento y la expansión de la raza española». Párrafos mesiánicos y nacionalistas como éste demuestran que Costa no sólo amaba a España, sino que en momentos de euforia patriótica podía incluso caer en la tentación de asignar a nuestro país un papel cosmohistórico providencial. No erraba, pues, Unamuno, al calificarle de «archiespañol» y de señalar, en un discurso pronunciado en el Ateneo de Madrid en febrero de 1932, el parentesco de Costa con «nuestros sinceros, ingenuos y castizos tradicionalistas españoles».

MACÍAS PICAVEA

Ricardo Macías Picavea nació en Santoña en 1847 y murió en Valladolid en 1899. Concluidos sus estudios de Bachillerato en León, cursó la carrera de Filosofía y Letras en Valladolid y Madrid. En 1874 obtuvo la cátedra de Psicología, Lógica y Ética en Tortosa, a partir de 1878 enseñó Latín, Geografía e Historia de España en el Instituto de Valladolid. Afín al Partido Demócrata pero desengañado pronto de la política activa, se retiró a su vida privada para dedicarse a su labor de escritor, de la que sobresale su obra *El problema nacional: hechos causas y remedios*, aparecida en 1891.

La primera lección —magistral lección— que Macías Picavea nos ha transmitido es la de la rotunda desmitificación de la España austracista, que interpreta como una gran desviación de nuestra evolución orgánica: «No. Carlos V y Felipe II fueron dos Césares germánicos, que mataron primero el alma de España, y luego hicieron servir su robusto cuerpo, el cuerpo titánico que les legaron los Católicos Reyes, a la persecución loca y tenaz de los para nosotros exóticos ensueños e ideales que constituía la tradición perpetua del imperialismo alemán». Y en otro pasaje no menos lúcido que el que acabo de reproducir: «Y como no eran españoles, ni conocían la tradición de vida nacional, ni sentían con el sentido de la raza, resultaba, no ya que nos desnacionalizaron, arrancándonos personalidad, espíritu y carácter, sino, lo que es peor mil veces, que no nos amaban, que no se interesaban por nuestra suerte, que usaban de nosotros, de nuestras fuerzas, para sus peculiares fines, sin duelo ni reparo, como se usa del asno prestado o de la hacienda ajena». Es difícil encontrar a otro autor español que haya desenmascarado con tanta clarividencia y fuerza argumentativa lo que representó el

reinado de los primeros Habsburgo. En principio, el anti-germanismo de Picavea no es muy distinto al de Balmes, Cánovas o Menéndez y Pelayo, pero mientras éstos incurren en la grave contradicción de no incluir en su crítica a la España germanizada de Carlos V y su hijo, y de glorificarla, además, como el cénit de nuestra historia, el autor de *El problema nacional* ve en ella justamente el origen y principio de nuestra decadencia y «la parálisis de nuestra natural evolución histórica».

El fin del reinado de los Reyes Católicos y el advenimiento del austracismo explican también, según Picavea, el carácter teocrático, cesarista, militarista y centralista que adquirirá la vida nacional, una deformación que, a su vez, tendrá como consecuencia la «postergación del mérito y la consiguiente lenta desaparición de la virtud, el talento y el genio». Producto de todo ello será «una selección al revés en que triunfan siempre los peores sobre los buenos, dando por espantoso resultado una dirección de ineptos puesta al frente de un rebaño de esclavos». De ahí la necesidad de fomentar el espíritu crítico y cívico, la falta del cual «como universal carácter, ya individual, ya colectivo, se advierte en todos los españoles». Nuestro regeneracionista deplora también la inclinación hispana a la improvisación, a la milagrería y a lo que llama «vivir al día» y el «fiar siempre a las contingencias del mañana, como quien convierte la vida en lotería perpetua». Para poner fin a este lamentable estado de cosas, propone un amplio capítulo de reformas prácticas, tanto de orden económico y técnico como pedagógico, tema este último al que consagró en 1882 su *Estudio sobre la instrucción pública en España y sus reformas.*

LA GENERACIÓN DEL 98

GANIVET

Ángel Ganivet nació en Granada en 1865 y puso fin a su vida en 1908 en Riga, arrojándose a las aguas del río Dvina. Su inesperado y desconcertante suicidio, motivado por un desengaño amoroso, contrasta con la serenidad de su obra, nutrida del estoicismo senequista que él tanto admiraba y que se trasluce en cada una de las líneas que salieron de su pluma. Pero también su vida había transcurrido, hasta el trágico desenlace, por cauces normales. Terminados sus estudios de Filosofía y Letras, eligió la carrera diplomática, representando a España como cónsul en Amberes, Riga y Helsinfords, estancia, esta última, a la que debemos sus *Cartas finlandesas*. Fue también en esta ciudad donde publicó su primer libro *Granada la bella*, con la que adquiriría cierta celebridad. Pero su fama la debe sobre todo a su *Idearium español*, un libro que, a pesar de su poca extensión, ocupa un puesto de honor en el pensamiento español moderno. Incluso la *Enciclopedia Larousse*, poco inclinada, como los franceses en general, a elogiar nuestra producción teórica, lo califica como «obra capital de una gran profundidad filosófica».

En el mismo momento en que España está al borde de la agonía y asiste a la derrota de nuestra marina en Ultramar, Ángel Ganivet se atreve a reivindicar nuestra cultura y nuestra manera de ser. Pero lejos de recurrir para ello al

desplante y la chulería comunes a los superpatriotas y nacionalistas exaltados que confunden el amor a España con la afirmación ciega y apriorística de lo que nuestro país es —incluidos sus incontables defectos y deformaciones—, su reivindicación del ser y esencia de España nace de la reflexión lúcida y serena. Como viajero continental y hombre culto, Ganivet tiene ocasión de comprobar *in situ* que el pensamiento y el modelo de vida europeos que nuestros intelectuales y políticos a la moda veneran como el ejemplo que España debe seguir, es un falso ideal en contradicción con nuestras raíces más profundas. Por eso vuelve la mirada hacia atrás y arremete contra todo lo que nos ha desviado de lo que España hubiera podido ser: una Grecia cristiana. Era casi lógico que Gregorio Marañón dijera sobre él «que fue el más significado de aquellos españoles, muy españoles, que al sernos amputadas nuestras colonias ultramarinas, comprendieron que sólo entonces empezaba, por extraña paradoja, nuestra incorporación directa y enérgica a la vida universal» (*Raíz y decoro de España*). ¿Cómo pudo Manuel Azaña trazar un cuadro tan mezquino de él, de reducir al mínimo la importancia de su pensamiento y de calificarle de «bilioso» y «huraño» en el extensísimo estudio que en los años veinte le dedicó? Si hay razón para hablar de bilis, es la que destila el ensayo azañista, y que había ya destilado para juzgar a Joaquín Costa.

La cosmovisión ganivetiana es radicalmente espiritual. Eso explica que no se sintiera atraído en absoluto por el culto moderno al confort, a la Técnica y a la velocidad. Si admite, sin reservas mentales, la utilidad de los inventos realizados por las Ciencias Experimentales y Prácticas, no por ello dejará de escribir en su *Idearium*. «Pues digo también que, cuando acierto a levantarme siquiera dos palmos sobre las vulgaridades rutinarias que me rodean, y

siento el calor de alguna idea grande y pura, todas esas bellas invenciones no me sirven para nada». Y en una de sus cartas a Unamuno: «Me es antipático el mecanismo material de la vida, y lo tolero sólo cuando lo veo a la luz de un ideal; así, antes de enriquecer a una Nación, pienso que hay que ennoblecerla, porque el negocio por el negocio es cosa triste». Lo suyo es, en efecto, lo ideal, no lo material. Por ello, no encontraremos en su obra ninguno de los cantos al progreso tan habituales entre los intelectuales de su tiempo. Cronológicamente, es un hombre tan moderno como los de su época, pero en el fondo de sus entrañas es un alma antigua, término que empleo aquí como sinónimo de lo eterno e imperecedero.

La misma espiritualidad subyace en su visión de España, que interpreta como la síntesis del Estoicismo, el Cristianismo y lo que él llama «espíritu territorial», elemento este último de donde procede nuestro sentido de la independencia, a la que se refiere no sólo en sentido físico o geográfico, sino también cultural y espiritual. El destino de España no es el de la proyección hacia fuera, sino el del recogimiento introspectivo o lo que él denomina «retraimiento voluntario». De ahí que, como los regeneracionistas, lamente el giro expansionista que los primeros Austrias dieron a nuestra política: «Apenas constituida la Nación, nuestro espíritu se sale del cauce que le estaba marcado y se derrama por todo el mundo en busca de glorias exteriores y vanas, quedando la Nación convertida en un cuartel de reserva, en un hospital de inválidos, en un semillero de mendigos». El triunfo de la España extrínseca sobre la intrínseca tiene como preludio la derrota de los Comuneros y del Cardenal Cisneros: «Para mí, la muerte de Cisneros, muerte oportuna, que le libró de recibir en el rostro la bocanada de aire extranjero que traía consigo el joven Carlos de Gante, fue la muerte de Castilla;

y la decapitación de los Comuneros fue el castigo impuesto a los refractarios, a los que no querían caminar por las nuevas sendas abiertas a la política de España».

La política continental introducida por los primeros Habsburgos no sólo nos desvió de nuestra trayectoria histórica natural, sino que estaba en crasa contradicción con la vocación más genuina e íntima del hombre español, que son las empresas espirituales, para las que está más dotado que otros pueblos: «Así como creo que para las aventuras de la dominación material muchos pueblos de Europa son superiores a nosotros, creo también que para la creación ideal no hay ninguno con aptitudes naturales tan esmeradas como las nuestras». Después de su fracaso como Nación imperial, se abre para España la perspectiva de una «segunda evolución», una meta que de todos modos sólo se podrá alcanzar si se apoya en nuestras propias tradiciones: «Un rompimiento con el pasado sería una violación de las leyes naturales, un cobarde abandono, un sacrificio de lo real por lo imaginativo». Y porque España no es ni puede ser «un pueblo nuevo, acabado de sacar del horno», no debe imitar a ningún otro pueblo, sino mantenerse fiel a sus propios valores. La España ideal concebida por Ganivet ha de ser, en primer lugar, una Nación que renuncie a la fuerza y ponga fin a sus guerras civiles, un objetivo que, a su vez, requiere una política socioeconómica justa y solidaria. Entroncando con el pensamiento social de nuestros grandes humanistas, teólogos y arbitristas, escribe: «La propiedad individual está, pues, subordinada a intereses superiores, y siempre que éstos lo exijan no debe haber inconveniente alguno en sacrificarla». Ganivet subraya la necesidad de lograr la independencia económica del país, pero sin dejar de señalar en *El porvenir de España* que «Nuestra acción principal no será nunca económica, pues por ella sólo seríamos

imitadores serviles». En el mismo escrito manifiesta sus simpatías por las ideas socialistas, mas sin ocultar su animadversión por el Socialismo estatal tan en boga en su época: «No sé cómo hay socialistas del Estado ni de la Internacional; en España es seguro que la acción del Estado sería completamente inútil». Sus preferencias se inclinan hacia el municipalismo, como explica unas líneas antes: «El Socialismo español ha de ser municipal, y por eso defiendo yo que sean los municipios autónomos los que ensayen las reformas sociales». El municipalismo ganivetiano desconfía no sólo del Estado, sino también de los partidos políticos y de la «política al uso». En cambio ensalza en su *Idearium* a las clases proletarias, a las que define como «el archivo y el depósito de los sentimientos inexplicables, profundos, de un país». A la inversa de la actitud elitista que Ortega y Gasset adoptará más tarde, Ganivet siente un gran respeto hacia las clases humildes; de ahí que afirme que «Las inteligencias más humildes comprenden las ideas más elevadas» y que defienda el trabajo manual como factor indispensable de una España renovada: «Nuestro desprecio del trabajo manual se acentúa más de día en día, y sin embargo, en él está la salvación».

Alma profundamente irénica, rechaza la violencia como instrumento emancipativo, como consigna en sus *Cartas finlandesas*: «El verdadero revolucionario no es el hombre de acción; es el que tiene ideas más nobles y más justas que los otros, y las arroja en medio de la sociedad para que germinen y echen fruto, y las defiende, si el caso llega, no con la violencia, sino con el sacrificio». Y frente a la apología menendezpelayista de la intolerancia, escribe en El porvenir de España: «Puesto que si existe un medio de conseguir la auténtica fraternidad humana, éste no es el de unir a los hombres debajo de organizaciones artificiosas, sino el de

afirmar la personalidad de cada uno y enlazar las ideas diferentes por la concordia y las opuestas por la tolerancia».

UNAMUNO

Miguel de Unamuno y Jugo vino al mundo en Bilbao el año 1865 y murió el último día de 1936 en la Salamanca ocupada por el franquismo. Concluidos sus estudios de Filosofía y Letras en Madrid, en 1891 obtuvo la cátedra de Lengua y Filosofía Griega en la Universidad de Salamanca, de la que diez años después fue designado Rector. Enemigo del imperialismo teutónico y aliadófilo, al estallar la Primera Guerra Mundial censuró la política filogermánica de la derecha española, por lo que fue destituido de su cargo universitario por orden de Alfonso XIII, al que detestaba y al que combatió tanto públicamente como en las cartas que le escribió. Consumado en 1923 el golpe de Estado del General Miguel Primo de Rivera, alzó desde el primer momento su voz contra el Directorio militar. Su coraje cívico le costó ser desterrado en 1924 a Fuerteventura, de donde tuvo la suerte de poder fugarse pronto. Instalado en Hendaya, no regresaría a España hasta la caída del dictador, en 1930. Tras el advenimiento de la Segunda República, fue Diputado a Cortes de 1931 a 1933 como republicano independiente, pero defraudado por el sectarismo político y otros signos negativos del nuevo ensayo democrático, se dejó deslumbrar por la retórica españolista de José Antonio Primo de Rivera y por el propio Franco, y ello en contradicción abierta con el desprecio que

sentía por el Fascismo, al que en una carta al escritor griego Spiros Melas de abril de 1936 califica, junto al Comunismo, de «barbarie». Bastaron, en todo caso, los primeros meses de la Guerra Civil para que se diera cuenta del gran paso en falso que había dado, como reconocía el 13 de diciembre de 1936 en una carta dirigida a Quintín de Torre: «¡Qué cándido y qué ligero anduve al adherirme al movimiento de Franco!» Tres semanas antes había sido destituido como Rector de la Universidad salmantina por haberse enfrentado con gran coraje al General Millán Astray y a su grito de «¡Muera la inteligencia!» Murió convencido de que la Guerra Civil significaba «el suicidio moral de España», como escribía en otra de sus cartas a Quintín de Torre.

Unamuno no se suicida, como su amigo Ganivet o como antes Mariano José de Larra, pero es un hombre partido por la mitad en tensión continua entre su yo y el mundo que le rodea. A pesar de su intenso proceso reflexivo, no logrará alcanzar nunca la definitiva reconciliación consigo mismo. A esta dimensión antitética de su vida y de su obra pertenece la oscilación entre Razón y Fe. Quiere y necesita creer en Dios, pero se ve una y otra vez asediado por la duda y la incredulidad. De ahí el carácter agónico de su pensamiento, cercano, en este aspecto, al de Pascal y Kierkegaard, como señala su exégeta Peter Koestenbaum en el estudio que le dedica en la *Encyclopedia of Philosophy*. En último término, «La vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción», escribirá en el primer capítulo de su obra central *Del sentimiento trágico de la vida*. No es sólo un alma doliente y angustiada, sino también mística. Por eso admira y lee a nuestros grandes místicos, llegando a decir en *Del sentimiento trágico*: «Santa Teresa vale por cualquier *Crítica de la Razón Pura*». Batalla y polemiza sin tregua para hacer prevalecer su opinión, pero en su fuero interno confiesa: «Hay que gastar

más las rodillas que los codos» (*Diario íntimo*). Otro de sus rasgos místicos es la tendencia a refugiarse en la soledad y la vida recóndita, lo que explica su preferencia por el campo y las pequeñas ciudades y su animadversión por las grandes urbes. Así, en *La dignidad humana* habla de «ese insoportable París» y califica los cafés de Madrid como el «principal centro productor de ramplonerías en España». Lleno de asco exclama: «Lo mejor es huir al desierto, a encontrarse uno consigo mismo en él».

Pero de la misma manera que le hastía el ajetreo urbano, tampoco es capaz de permanecer largo tiempo enclaustrado en su soledad. Absorbido sin cesar por la problemática de su propio yo, no deja de ocuparse, por ello, con la misma o mayor intensidad de su entorno social e histórico. Por eso abandona con frecuencia el ámbito de su subjetividad para dirigir su atención a la *res publica*. Y uno de los temas que más le ocupan es, naturalmente, España, a la que ama con toda la fuerza de su temperamento apasionado, pero a la que, por ello mismo, critica con no menos vehemencia. O como él mismo dirá, ama a España porque le duele. Sin dejar de ser tan europeo como Costa y Ganivet, no cree, como ellos mismos, que el destino de España sea el de convertirse en un remedo más o menos logrado de la Europa moderna y progresista surgida allende los Pirineos. Antes bien, considera que no es España la que debe europeizarse, sino Europa la que debe españolizarse. Su opinión sobre los países europeos es diferenciada: si admira y respeta a Inglaterra e Italia, detesta, por razones distintas, a Alemania y Francia. «En cuanto a Alemania, es ésta desde hace algunos años una Nación de faquires que se pasan la vida contemplando el ombligo imperial germánico, o cada uno su propio ombligo, y cuya ignorancia actual respecto a lo que dicen y hacen y sienten otros pueblos es enorme», escribe en 1917 en la revista *Hispania* contestando a Ortega

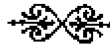
y Gasset y a su afirmación de que España era un país «anormal». Pero tampoco Francia se libra de sus ataques, como el que por ejemplo publica en la revista *España*, de Buenos Aires, en mayo de 1908: «Y para nosotros, los españoles, Francia ha sido siempre la peor maestra, por ser nuestros respectivos espíritus, pese al parentesco de las lenguas en que se expresan, de los más opuestos que puedan ser». Y de manera parecida, en una carta a Eloy Luis André, en 1899: «La influencia francesa me parece funestísima en nuestro pensamiento. Es el pueblo del que más diferimos y el que siempre nos ha dado falsa dirección». Pero cuidado, su amor a España y su crítica a Francia y Alemania no significa que Unamuno sea nacionalista. No lo es en absoluto, ni puede serlo ya por el solo hecho de que, para él, lo español y lo universal son valores inseparables, como señalará en distintas ocasiones. Así, en un artículo aparecido en 1899 en *Las Noticias* de Barcelona respondiendo a un escrito que Ledesma y Ramos le había dirigido en la misma tribuna: «Tan locura es querer destruir el sentimiento patriótico, como lo es pretender borrar del hombre el amor a sí mismo… Pero es obra de amor y de paz el intentar ensancharlo, haciendo de él el más firme apoyo de la solidaridad universal».

De la misma manera que no era nacionalista, tampoco era individualista en el sentido de exclusivista, insolidario y pequeño burgués de la palabra. «Ha llegado la ceguera al punto de que se suele llamar “individualismo” a un conjunto de doctrinas conducentes a la ruina de la individualidad, al manchesterismo tomado en bruto» (*En torno al casticismo*). Tenía, ciertamente, una alta conciencia de su yo personal, pero no menor era su sentido de la solidaridad y la justicia social. Lo que quería para sí mismo lo quería también para sus semejantes. ¿Cómo no había de tener una profunda sensibilidad social el mismo hombre que había elegido como

guía espiritual la figura de Don Quijote y que en *La dignidad humana* denunciaba las «brutalidades del capital» y la «funesta propiedad capitalista»? No se puede comprender la obra de Unamuno sin tener en cuenta no sólo su amor a España, sino también al pueblo, que para él eran en el fondo una y la misma cosa. No fue, por azar o por esnobismo, que durante muchos años se sintiera cerca «del especial anarquismo que caracteriza espontáneamente a nuestro pueblo», del que en un artículo publicado en *Vida Nueva* de Madrid, en 1898, decía que «puede y debe ser la base firme de una autoridad que llegue aquí a ser fecunda; autoridad interior y no impositiva». Cuatro años más tarde volvía a ocuparse del mismo tema en un discurso pronunciado en Cartagena, en el que señalaba, con plena razón, las raíces religiosas del anarquismo: «Porque el anarquismo es, ante todo y sobre todo, Religión, religión atea y de aquende la tumba, si se quiere, pero Religión al fin, en que se entra por Fe y no por raciocinio». Lo que admira de la cosmovisión libertaria es la aspiración a «libertarse de la ley exterior, de la letra que mata, y vivir según el espíritu de justicia» (*Diario íntimo*). Nada más auténticamente unamuniano que la fe en el hombre interior que aprende a regirse a sí mismo por puro amor a la Verdad y al Bien y, por tanto, sin necesidad de que ninguna institución o aparato de poder le obligue a ello. Y precisamente porque parte del principio agustiniano de que la Verdad está en el interior del hombre, afirma que «La Bondad es la mejor fuente de clarividencia espiritual» (*Del sentimiento trágico*). Y de manera parecida en *Vida de Don Quijote y Sancho*: «Es lo que hay que ser en el mundo, señor mío, sencillamente bueno, bueno a secas, bueno sin adjetivos ni teologías, ni aditamento alguno, bueno y no más que bueno».

A la luz de estos párrafos, se comprenden sus dicterios contra la «cochina lógica» y contra todas las escolásticas modernas, desde el hiper-racionalismo simplista de Descartes y el panlogismo no menos reduccionista de Hegel a los cantos ditirámbicos a la Ciencia y el progreso técnico, que califica de «nueva Inquisición». «¿Hay algo más ridículo que el progresismo?», se pregunta en *Andanzas y visiones españolas*. Su exabrupto «¡Qué inventen ellos!» no es más que un grito de protesta contra las mentes superficiales y lisas que quieren sacrificar el espíritu a la materia, lo eterno a lo pasajero, lo esencial a lo accidental y lo trascendental a lo banal. Frente a esta transmutación de todos los valores, nos dice y enseña una y otra vez con distintas palabras, que nuestro paso por la tierra sólo adquiere sentido cuando lo ponemos al servicio de un ideal superior. Dejar de obrar así es sucumbir a nuestros instintos vulgares y bajos, y traicionar la parte noble y excelsa de nuestra condición humana.

CAPÍTULO XIII
ESPAÑA SIN DIÁLOGO



POLITIZACIÓN Y CAOS

Ya en plena Generación del 98, la vida española está altamente politizada, y ello en el sentido negativo de la palabra, como sinónimo de sectarismo ideológico, discordia y caos general. Es, precisamente, esta deformación de la *res publica* lo que en no poca medida impulsará a Ganivet y Unamuno —como antes a los regeneracionistas— a elaborar un cuerpo de doctrina de signo opuesto al de los partidos de uno y otro bando. Pero a pesar del interés que despiertan sus escritos, no pueden impedir que España siga rodando hacia el abismo. En cierto modo predican en el desierto, el ruido y la resonancia del discurso de los prohombres políticos ahogan su palabra independiente. En el país se sigue escribiendo y filosofando, pero la cultura predominante está envenenada, con pocas excepciones, por las fobias políticas.

El turno pacífico de los partidos entre conservadores y liberales sigue, más o menos funcionando, pero lo que cada vez funciona peor es su respectiva gestión gubernamental, asediada y controvertida, de manera creciente, por la irrupción no siempre pacífica de las masas en la vida pública. La política no es decidida sólo en el Parlamento, sino también y de manera creciente en la calle. A las arbitrariedades e iniquidades gubernamentales —entre ellas la vil e ignominiosa «Ley de fugas»—, las organizaciones sindicales responden con huelgas, atentados y actos de

sabotaje. La monarquía de Alfonso XIII vive en estado de crisis permanente, la suspensión de las Cortes y de las garantías constitucionales pasan a ser moneda corriente. La única ley que realmente impera es la ley de la fuerza, tanto la que practican los gobernantes con ayuda del Ejército y de la Policía como la que emana de las masas campesinas y obreras. Es, en medio de este naufragio colectivo, que el joven filósofo José Ortega y Gasset pronuncia, el 23 de marzo de 1914, en el madrileño Teatro de la Comedia, su fulminante veredicto sobre la España oficial: «Todo eso que, aunándolo en un nombre, llamaremos la España oficial, es el inmenso esqueleto de un organismo evaporado, desvanecido, que queda en pie por el equilibrio material de su mole, como dicen que después de muertos quedan en pie los elefantes. La España oficial consiste, pues, en una especie de partidos fantasmas que defienden los fantasmas de unas ideas y que, apoyados por las sombras de unos periódicos, hacen marchar unos Ministerios de alucinación». ¿Quién es el hombre que ha pronunciado estas palabras tan certeras y que parece estar dotado para expresar con brillantes metáforas ideas de hondo calado?

EL MAGISTERIO ORTEGUIANO

José Ortega y Gasset nació en Madrid en 1893 y murió en la misma ciudad en 1955. Hijo del periodista, literato y propietario del diario liberal El Sol, José Ortega Munilla, cursó Bachillerato en el colegio jesuita de Miraflores del Palo

(Málaga), estudiando en los años siguientes Filosofía y Letras en la Universidad Central de Madrid. Doctorado en 1904, marchó a Alemania, donde estudió durante cinco años en las Universidades de Leipzig, Berlín y Marburgo, teniendo en esta última como profesores a los neokantianos Hermann Cohen y Paul Natorp, ambos filósofos muy conocidos de la época. De nuevo en España, en 1911 obtuvo por oposición la cátedra de Metafísica en la Universidad Central, cargo que desempeñaría hasta 1936. En 1923 fundó *Revista de Occidente*, en cuya editorial publicó muchas obras de autores extranjeros, principalmente alemanes. Proclamada la Segunda República, fue Diputado de las Cortes Constituyentes. Al estallar la Guerra Civil se ausentó de España, a la que regresó, tras un exilio de doce años, en 1948. Su estancia en la España franquista, tolerada e incluso bienvenida por el régimen por razones tácticas pero también controlada y boicoteada por sus representantes más intolerantes, resultó en conjunto más estéril que fecunda. Ello reza también y especialmente para el Instituto de Humanidades fundado por él y su discípulo Julián Marías en 1949, que si bien atrajo a una parte de la alta sociedad madrileña, no logró echar raíces entre las nuevas generaciones, como el mismo Ortega reconocería. Exceptuando los éxitos que cosechó en algunos viajes al extranjero —principalmente en Alemania—, la última fase de su vida se caracterizó por su aislamiento intelectual y sus depresivos estados de ánimo, como se desprende de los siguientes párrafos de *El hombre y la gente*: «Cuando un hombre que se dedica a pensar llega a cierta altura de la vida, casi no puede hacer otra cosa que callar. Porque son tantas las cosas que deberían ser expresadas, que se pelean y agolpan en su garganta, y le estrangulan el decir. Por eso llevo yo años en silencio».

Esta triste experiencia postrera contrasta con su brillante trayectoria anterior. Desde los comienzos de su labor como catedrático, autor de libros y periodista, Ortega fue, hasta la Guerra Civil, el intelectual más influyente y famoso de España, una aureola que, sobre todo a partir de la aparición de *La rebelión de las masas*, se extendería también al mundo cultural extranjero. «Toda su vida personal e intelectual, hasta bien entrada la Segunda República, es una cadena de éxitos ininterrumpidos», escribe Gregorio Morán con plena razón en su documentadísima y brillantísima biografía *El maestro en el erial*. Y los primeros éxitos que cosecha son como profesor, lo que explica el gran número de discípulos notables que pasarán por su aula y que se encargarán más tarde de difundir, más o menos fielmente, su obra. De ellos dice, de todos modos, Neil McIlnnes en la *Encyclopedia of Philosophy* que, a menudo, han confundido la Filosofía con «*fine writing*» y «*emotional declamation*». Al mismo maestro le reprocha la tendencia a conformarse con «*literary brilliance*» y con «metáforas espectaculares allí donde serían cruciales la argumentación y las explicaciones». Uno de los rasgos centrales de la obra orteguiana es, en efecto, el virtuosismo formal, la belleza de su prosa y la audaz y fecunda fantasía de sus metáforas; mas, por desgracia, estas virtudes estilísticas y estéticas van no pocas veces en detrimento del rigor lógico de su discurso y de la continuidad y coherencia de su pensamiento, demasiado espontáneo y voluble para poder ser sistemático. No deja de ser curioso que un hombre tan tremendamente influenciado por la cultura alemana escribiera de una manera diametralmente opuesta a la que en ella prevalece, un hecho que habla en favor suyo y que demuestra que no se dejó colonizar totalmente por lo que aprendió allí.

Lo mismo que los regeneracionistas y Ganivet y Unamuno, Ortega anhelaba el surgimiento de una nueva España, pero a diferencia de ellos creía que la solución de nuestros problemas endémicos se hallaba en Europa y no en la propia capacidad auto-regenerativa del pueblo español, del que tenía un concepto no precisamente superlativo. Así, al hablar en *El tema de nuestro tiempo* del nexo intrínseco que según él existe entre inteligencia y revolución, dirá algo tan inaudito y desdeñoso como esto: «Nuestra inteligencia étnica ha sido siempre una función atrofiada que no ha tenido un normal desarrollo. Lo poco que ha habido de temperamento subversivo se redujo, se reduce, a reflejo del de otros países. Exactamente lo mismo que acontece con nuestra inteligencia: la poca que hay es reflejo de otras culturas». Dentro del espectro europeo, la niña de sus ojos es Alemania, como se apresurará a manifestar en su primer libro *Meditaciones del Quijote*, en el que a la vez subraya su escasa admiración por el mundo latino-mediterráneo al que España pertenece. Su tesis es terminante: Alemania representa la profundidad, la «*pensée de Midi*» que Albert Camus reivindicará más tarde, lo superficial: «Existe, efectivamente, una diferencia esencial entre la cultura germánica y la latina; aquélla es la cultura de las realidades profundas, y ésta la cultura de las superficies». «¿Por qué el español se olvida de su herencia germánica?», se pregunta con pesadumbre. De modo parecido, en su *España invertebrada* lamentará que los Visigodos que invadieron la Península —raza degenerada, según él— no lograran crear la casta de señores feudales surgida en la Europa forjada por los Francos, fenómeno en el que él ve la causa y el origen de la decadencia de España: «En España no ha habido apenas feudalismo; sólo que esto, lejos de ser una virtud, fue nuestra primera gran desgracia y la causa de todas las demás… Por eso es un grandísimo error suponer

que fue un gran bien para España la debilidad de su feudalismo… Convendría, pues, invertir la valoración habitual. La falta de feudalismo, que se estimó salud, fue una gran desgracia para España». No contento con exponer tesis tan peregrinas, hiper-subjetivas y carentes de la más mínima verosimilitud, emprende en la misma obra, con ayuda de Hegel y Sombart y contra el espíritu irénico de Kant, la defensa de la moral guerrera frente a lo que él llama despectivamente «moral industrial», y ello apoyándose en un concepto tan vago y polivalente como «entusiasmo». «Medítese un poco sobre la cantidad de fervores, de altísimas virtudes, de genialidad, de vital energía que es preciso acumular para poner en pie un buen ejército. ¿Cómo negarse a ver en ello una de las creaciones más maravillosas de la espiritualidad humana?» Su conclusión final: «La fuerza de las armas no es fuerza bruta, sino fuerza espiritual». Así razona el «liberal» Ortega a principios de los años veinte. Pero ya algunos años antes, en plena Primera Guerra Mundial y en un amplísimo texto dedicado en *El espectador* al libro de Max Scheler *El genio de la guerra*, entonaba la cantinela de la espiritualidad guerrera: «Frente a Scheler yo diría: hay, en efecto, en la guerra un motor biológico y un impulso espiritual que son altos valores de la Humanidad».

Ortega completa su glorificación del germanismo, el feudalismo y la moral castrense con la apología de las «minorías selectas» que, a su juicio, España necesita para salir de su estado de atraso y postración, un tema presente en toda su obra y que desarrollará especialmente en *La rebelión de las masas*, pero que aborda ya en la segunda parte de *España invertebrada* bajo el título de «Ausencia de los mejores». Lo que Ortega denomina «minorías selectas» no es más que una variante semántica y una mezcla híbrida de los *áristoi* de Platón, de la «selección natural» o «*survival*

of the fittest» de Darwin, del elitismo sociológico de Wilfredo Pareto, Gaetano Mosca y Max Weber, y del «superhombre» nietzschiano, de quien asume también el concepto del «animal-rebaño» o «*Herdentier*», que nuestro genial y ágil filósofo rebautiza como «hombre-masa». Para su avispada mente la cosa está, en todo caso, clara: «En una buena ordenación de las cosas públicas —escribe—, la masa es la que no actúa por sí misma. Tal es su misión. Ha venido al mundo para ser dirigida, influida, representada, organizada. Pero no ha venido al mundo para hacer todo eso por sí. Necesita referir su vida a la instancia superior, constituida por las minorías excelentes». Ortega vuelve aquí definitivamente la espalda al Ortega joven que expresaba sus simpatías por el sindicalismo y que en un discurso pronunciado en diciembre de 1909 en la Casa del Partido Socialista madrileño, declaraba: «Para mí, Socialismo es la palabra nueva, la palabra de comunión y de comunidad, la palabra eucarística que simboliza todas las virtudes novísimas y fecundas».

La idea fija de demostrar a toda costa la superioridad de lo germánico, demuestra por sí sola hasta qué punto Ortega era deudor del país donde amplió sus estudios. Baste leer en este contexto el minucioso y esclarecedor libro *Ortega y sus fuentes germánicas*, de Nelson R. Orringer, en el que el erudito norteamericano sigue, paso a paso y con gran acopio de datos, lo que el filósofo madrileño tomó prestado de sus mentores alemanes. No quiero decir o sugerir con esto que Ortega se limitara a traducir o interpretar a su modo lo que leyó y oyó de ellos. Semejante deducción estaría en crasa contradicción con su talento y su originalidad. Que no fue un epígono de los filósofos alemanes, lo demuestra el solo hecho de que a menudo difiere de ellos. Pero también cuando éste es el caso, sus enfoques y planteamientos están mayoritariamente

relacionados con el mundo intelectual alemán, de cuyo hechizo no se librará nunca. Es aquí también donde yace uno de los puntos flacos de su pensamiento: él, que con tanto empeño quiere europeizar España, se deja cautivar para siempre por el primer país con el que entra en contacto. En este sentido, reacciona de manera análoga a la de Sanz del Río con el Krausismo. Pero lo más sorprendente no es su admiración por la cultura alemana, sino su notoria incapacidad para percibir la dimensión negativa del pueblo con el que convivirá durante un lustro. ¡Qué diferencia con las crónicas cruelmente críticas que, desde Berlín y Munich, envía Julio Camba al periódico *ABC*! No menor es el contraste con Menéndez Pelayo, Balmes, Cánovas del Castillo o Unamuno, quienes sin haber pisado tierra alemana supieron, a distancia y guiándose únicamente por el testimonio histórico, detectar el *furor teutonicus* que a pesar de su «*Kultura*» arrastraba el *homo germanicus*. Sólo muy raramente se saldrá de su actitud reverencial hacia Alemania para arriesgar alguna nota crítica, como por ejemplo en 1916, cuando en las páginas de *El espectador* habla de «esta Alemania excesiva, sin mesura ni ironía».

Si el filogermanismo orteguiano no ofrece lugar a dudas, no existe, en cambio, unanimidad de criterios sobre la verdadera significación y alcance de su obra. Mientras discípulos y admiradores incondicionales como Julián Marías no se cansan de repetir que fue un gran filósofo, no faltan los espíritus críticos que ven en él más un brillante ensayista o periodista que un filósofo en el sentido estricto y clásico de este término. Pero esto son cuestiones más formales que sustanciales. Creo que el talón de Aquiles de su obra no radica en el hecho de que no dejara un sistema acabado de filosofía, sino que hay que ir a buscarlo en la discontinuidad y las oscilaciones e improvisaciones, a menudo bruscas y desconcertantes, de su discurso. Eso

explica que no fuera siempre consecuente consigo mismo y sus ideas, y lo difícil que resulta por ello señalar, con exactitud, el lugar que le corresponde en la Historia del Pensamiento Universal. Innegable es también que tuvo no pocas veces geniales intuiciones. Entre sus méritos y dones figura el de haber sabido exponer complejísimas ideas con un lenguaje no sólo sencillo y apto para ser comprendido por todo el mundo, sino incitante.

Ortega no logró (o no se propuso) elaborar un cuerpo homogéneo y cerrado de doctrina, pero existe en su obra un espectro temático siempre o casi siempre presente, desde el Perspectivismo y el Circunstancialismo del yo al Raciovitalismo y la Razón Histórica. Que éstos sean sus temas más habituales, no significa de todos modos que sean los más originales. Y ello reza en primer lugar para el Raciovitalismo, que sus discípulos más devotos elevarán a la categoría de gran sistema filosófico. En realidad, se trata del intento de armonizar eclécticamente el Racionalismo tanto antiguo como moderno con el «*élan vital*» de Henri Bergson y el Irracionalismo de la «*Lebensphilosophie*» o «Vitalismo o filosofía de la vida» representado por Nietzsche, Max Scheler, Oswald Spengler, Ludwig von Klages y otros pensadores alemanes de principios de siglo. Ortega se distancia tanto del Biologicismo latente en el Vitalismo como del Racionalismo mecanicista y *more geometrico* de Descartes y sus sucesores, pero sus simpatías se inclinan clarísimamente hacia la Razón Vital. De ahí que en *El tema de nuestro tiempo* hable del «absolutismo racionalista» y afirme que «El Racionalismo se queda con la Verdad y abandona la vida». Y remontándose a lo que él llama «error de Sócrates», escribe: «La Razón Pura no puede suplantar a la vida». O también: «La Razón Pura tiene que ceder su imperio a la Razón Vital». Guiado de la mano de su venerado Nietzsche, está en todo caso

bordeando siempre el Irracionalismo y el Biologicismo. Su fobia contra el Racionalismo va unida a su animadversión por lo que, en *El hombre y la gente*, llama «beatería de la cultura» y «aberración intelectualista».

En los últimos veinte años de su vida recapacita sobre temas que le habían preocupado desde sus primeros escritos, pero entretanto, el contexto tanto histórico como filosófico han cambiado radicalmente, lo que reza también para su trayectoria biográfica. El Ortega que ahora reflexiona y escribe es el Ortega que ha conocido el fracaso de la Segunda República, el estallido de la Guerra Civil, la experiencia amarga del exilio, los horrores de la Segunda Guerra Mundial y el clima desconsolado y triste de la Europa de posguerra. En el plano de las ideas, el debate gira ahora en torno al existencialismo heideggeriano y sartriano. Ortega se distanciará *expressis verbis* de esta nueva corriente de pensamiento, pero su obra postrera no es ajena a ella, aunque se ocupe más de la Fenomenología de Husserl que del *Ser y tiempo* de Heidegger y del *Ser y la nada* o *La náusea* de Sartre. El rasgo más sobresaliente del Ortega tardío de *El hombre y la gente* (donde reúne los principales textos de esta fase creadora) no es su confrontación con Husserl, sino su pesimismo antropológico, intersubjetivo y social. «El Otro», que Martín Buber y ya mucho antes Feuerbach habían interpretado en sentido positivo como condición y fundamento de un desarrollo fecundo del propio yo, es juzgado por Ortega como negación de lo que uno es o puede ser: «Todo *otro* ser humano nos es peligroso, cada cual a su modo y en su particular dosis». O también: «El otro Hombre, el tú, es constitutivamente peligro, nuestra relación social con él es siempre, más o menos, lucha y choque». De hecho y sin naturalmente citarlo, Ortega retrocede a Hobbes y a su tesis de que «El hombre es un lobo para el hombre» y que la

convivencia interpersonal y social una «lucha de todos contra todos». En contra de lo que pensaban Aristóteles o Tomás de Aquino, el hombre no es por naturaleza un ser social, sino todo lo contrario: «La expresión tradicional de que el hombre es un animal sociable, en el sentido que se ha solido entender, ha obturado siempre el camino hacia una firme Sociología». Y unas líneas más abajo: «La interpretación automáticamente optimista de las palabras *social* y *sociedad* no se puede mantener y hay que acabar con ella». De ahí que en otro lugar afirme que el mundo está lleno de «anti-yoes».

El hombre es «radical soledad», nos dice el Ortega de los últimos años: «En la soledad el hombre es su verdad, en la sociedad tiende a ser su mera convencionalidad o falsificación». He aquí lo al final queda de la filosofía orteguiana, antes tan segura de sí misma y no pocas veces tan petulantemente «deportiva» y «vital»: repliegue hacia sí mismo, huida del mundo, infinita resignación, aporía total.

AZAÑA Y LA SEGUNDA REPÚBLICA

Es inevitable que, al llegar a esta altura de nuestra exposición, nos ocupemos de Manuel Azaña, menos por su obra de escritor y ensayista que por el destacado papel que desempeñó como político y orador durante la Segunda República, y por las consecuencias nefastas que sus actividades públicas iban a tener para nuestro país. De

origen social acomodado, nació en Alcalá de Henares en 1880 y murió en el exilio francés en 1940. En 1893 inició sus estudios universitarios en el Real Colegio de Estudios Superiores de El Escorial, regentado por los agustinos. Cinco años más tarde ingresó en la Facultad de Derecho de la Universidad Central de Madrid, donde entabló amistad con su maestro Giner de los Ríos. En 1900 obtenía el doctorado con la calificación de sobresaliente. Becado por la Junta de Ampliación de Estudios en 1911, residió casi un año en París perfeccionando sus conocimientos jurídicos en la Sorbona, país por el que sería fuertemente influenciado. A su regreso a España, pasó a ser funcionario de la Dirección General de Registros. De 1913 a 1920 fue Secretario Primero del Ateneo madrileño, del que en 1930 sería elegido Presidente. De 1920 a 1923 dirigió la revista literaria *La Pluma*, de 1923 a 1924 *España*, revista fundada por Ortega y Gasset en 1915 y dirigida últimamente por Luis Araquistain. Con Ortega colaboró también en el proyecto de la Liga de Educación Política (1914) y en la Liga Democrática Española (1918), pero entre ambos existió siempre una hostilidad mutua nunca superada. En 1926 obtuvo el Premio Nacional de Literatura por su obra *Vida de Don Juan Valera*. Publicó también la novela autobiográfica *El jardín de los frailes*, el drama *La corona* y la colección de ensayos *Plumas y palabras*. Desde 1913 a 1923 militó en el Partido Reformista de Melquiadez Alvarez, sin que lograra obtener acta de Diputado. Fundador en 1925 de la Agrupación Republicana, se incorporó al año siguiente a Alianza Republicana, grupo dirigido por Alejandro Lerroux y José Giral. Tras la caída del General Primo de Rivera fue uno de los firmantes del pacto republicano de San Sebastián, en agosto de 1930. Tras la proclamación de la República formó parte del Gobierno provisional como Ministro de la Guerra, para asumir después la Jefatura del Gobierno y, finalmente, tras las elecciones de

1936 y el triunfo del Frente Popular, la Presidencia de la República. Fue desde este alto cargo que tuvo que asistir a la amarga experiencia de comprobar que la Francia, tan admirada por él, se negaba a suministrar a la España republicana las armas que tan urgentemente necesitaba para resistir al Fascismo nacional e internacional.

Desde sus primeras intervenciones en las Cortes Constituyentes, el líder de Acción Republicana adquirió fama de gran orador y de hombre enérgico capaz de llevar a la práctica con mano de hierro sus ideas. Pero aparte de su elocuencia y de su supuesta fuerza de carácter —que el tiempo desmentiría—, lo que le distinguía sobre todo era su fanatismo, del que además alardeaba públicamente, como hizo en la alocución que pronunció en el banquete celebrado por Alianza Republicana en Madrid el 11 de febrero de 1930: «Cualquiera que sea nuestro oficio, cualquiera que sea la formación mental y moral que hayamos recibido, los que entramos en ese combate debemos ir poseídos del magnífico, envidiable e incontrastable fanatismo por la idea. Debéis templaros en ese fanatismo. No temáis que os llamen sectarios. Yo lo soy. Tengo la soberbia de ser, a mi modo, ardientemente sectario». Era como si de pronto hubiera resucitado la voz jacobina de Robespierre. En un artículo publicado en diciembre de 1923 en la revista España había escrito ya: «Habrá que restaurar en su pureza las doctrinas y acorazarse contra la transigencia. La intransigencia será el síntoma de la honradez». El fanatismo o sectarismo azañista se caracterizaba, en primer lugar, por su profunda animadversión a la Iglesia, una actitud a la que no era ajena su larga experiencia como alumno de un colegio religioso, como se desprende de la lectura de *El jardín de los frailes*. En la sesión de Cortes del 13 de octubre de 1931 pronunciaba su famoso y rotundo veredicto: «España ha

dejado de ser católica», sin poder prever naturalmente que, en cierto modo, estaba pronunciando ya la sentencia de muerte de la propia República. Salvador de Madariaga —nada sospechoso de clericalismo— ponía el dedo en la llaga al escribir en *Anarquía o jerarquía*: «El error más grave de la República del 14 de abril fue su política religiosa». No, era el único en pensar así. En señal de protesta por los ataques a la Iglesia, Niceto Alcalá Zamora (uno de los muchos católicos dispuestos a colaborar con el régimen republicano) dimitió como Jefe del Gobierno. Lo mismo hizo Miguel Maura, Ministro de la Gobernación. Una de las consecuencias de la campaña anti-católica fue la disolución de la Compañía de Jesús en enero de 1932. Azaña extendía su fobia anti-religiosa a la historia española de los últimos cuatro siglos, que reducía a «Catolicismo imperial». Su crítica a la España católica va acompañada, a su vez, de una crítica constante a la manera de ser y de vivir del español, teniendo siempre como modelo a imitar el de su idolatrada Francia. De ahí su obsesión de cambiarlo todo de arriba abajo, un proceso de renovación que él entendía como una «empresa demoledora» y una «vasta empresa de demoliciones», como anunciaría el 20 de noviembre de 1930 en un sonado discurso pronunciado en el Ateneo. Aun admitiendo sus buenas intenciones y la buena voluntad de sus planes reformistas, detrás de su propósito de construir una nueva España radicalmente distinta a la del ayer, se escondía un fondo destructivo no difícil de detectar, en el que el resentimiento y el revanchismo jugaban un papel importante. Su motivación central era menos la creación que la negación. Otro de los rasgos decisivos de este hombre es la jactancia, lo que le lleva a sobrestimarse a sí mismo y a menospreciar a los que no piensan como él. Es sintomático en este contexto lo que en noviembre de 1919 escribía a un amigo suyo desde París: «El desprecio que

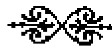
siento por mis adversarios me impedirá ser hombre sereno» (*Obras completas*, I). Carece, asimismo, del sentido de la mesura o *metron* griego, de lo que los anglosajones llaman «*timing*» o simplemente de tacto. Por eso, no es el gran hombre de Estado que se imagina ser, sino un simple hombre de partido, y, por añadidura, con una fatal inclinación a la irresponsabilidad. De otra manera, no se comprende que en el discurso ateneísta que citábamos más arriba declarase que lo único que le importaba era que «el presente y su módulo podrido se destruyan» y que cumplido esto, tanto «el mañana» como el «caos social» le tienen sin cuidado.

Como buen intelectual burgués, que no conoce más que de oídas lo que son la miseria y el desamparo material, carece no sólo de la suficiente sensibilidad humana para hacerse cargo de los acuciantes problemas de las clases trabajadoras, sino también de la suficiente clarividencia para comprender la trascendencia que la cuestión social tiene para la estabilidad y la supervivencia de la República. Su ceguera explica que, a la hostilidad del clero y el estamento militar, se sume pronto la de los sectores más radicales del campesinado y el proletariado urbano, que defraudados por la ausencia de una política social digna de este nombre, desafían desde la calle con toda clase de actos subversivos y revolucionarios el poder constituido. Azaña, tan exigente y valiente a la hora de enfrentarse a la Iglesia y al Ejército, adopta, frente al problema social, un inhibicionismo fariseo que él sublima de política «sin asomo de lucha de clases», como declarará el 14 de marzo de 1933 en el Frontón Central de Madrid, o año y medio antes en la sesión de clausura de la asamblea nacional de Acción Republicana: «Nosotros no somos socialistas; nosotros no hacemos política de lucha de clases; no la hacemos en el campo del proletariado; pero tampoco la hacemos ni la

justificamos en el campo capitalista». Es decir, se lava las manos, como Poncio Pilatos, dejando las cosas como estaban. Y esto en un país con 700.000 trabajadores en paro.

Era perfectamente previsible que un hombre de las características personales y doctrinales de Azaña no reuniera las condiciones suficientes para llevar a buen término los planes de reforma que llevaba en sus alforjas políticas. Dirigir el Ateneo o una pequeña asociación de correligionarios era algo muy distinto a dirigir un país ideológicamente tan dividido y traumatizado como España, en el que por añadidura prevalecía el ímpetu provocador y la incultura dialógica, de la que el mismo Azaña era uno de sus más genuinos arquetipos. Baste citar en este contexto lo que le respondió a Gil Robles en las Cortes el 9 de marzo de 1932: «Que no os guste nuestro modo de gobernar nos llena de satisfacción. Si yo alguna vez tuviera la desgracia que una medida de Gobierno adoptada por este Ministerio y apoyada por la mayoría pudiera merecer el aplauso de los que no son republicanos, se me caería la cara de vergüenza». El advenimiento de la República se había producido pacíficamente, si bien poco tiempo después se había convertido en un foco permanente de discordia y conflictividad. Antes de que fuera destruida por la sublevación militar de julio del 36, se estaba ya destruyendo a sí misma.

CAPÍTULO XIV
LA DERECHA.



Azaña no fue el único intelectual-político que no estuvo a la altura de las circunstancias, tampoco el único que se dejó dominar por el sectarismo y el fanatismo. Ésa era también, con no muchas excepciones, la tónica general que prevalecía entre las minorías pensantes, los hombres de partido y las mismas masas. La República cobró vida en un momento histórico adverso, uno de cuyos elementos era el auge del Fascismo, no sólo pero principalmente en Italia y Alemania. Las doctrinas totalitarias de Mussolini y Hitler influenciaron sin duda a los españoles enemigos de la República, pero la resistencia y la rebelión final contra ella no obedecieron, en primer lugar, a este factor exógeno, sino a causas endógenas.

En contra de una opinión muy extendida, la primera reacción de la España conservadora, tras la proclamación de la República, fue la de aceptar su advenimiento como inevitable y legítimo. Esta actitud no surgía, claro está, del amor a la nueva forma de Estado, sino que estaba dictada por el miedo, el instinto de conservación y el pragmatismo. En todo caso, los sectores más representativos de la derecha —monárquicos, católicos, militares, burguesía, clases medias, campesinos acomodados, etcétera— anunciaron al principio su voluntad de acatar lealmente el nuevo régimen y de colaborar con él. El propio Alfonso XIII escribió desde el exilio una carta a los monárquicos instándoles a que aceptasen el advenimiento de la República y se abstuvieran de oponerse a ella por la violencia. Ángel Herrera, Director de *El debate*, subrayó en seguida la necesidad de que los sectores creyentes de la población aceptasen los hechos consumados. En sentido análogo se expresaron el Cardenal Segura, Gil Robles y otras personalidades de la derecha tradicional e histórica. O como escribe el historiador norteamericano Stanley G. Payne en su obra *Politics and the Military in Modern Spain*:

«La sola actividad directamente anti-republicana era la realizada por una exigua *clique* de monárquicos, cuya conspiración empezó en el seno de círculos de emigrados de París, en la primavera y verano de 1931». Con excepciones como la del frustrado pronunciamiento del General Sanjurjo, el 10 de agosto de 1932, la derecha se mantuvo, durante el primer bienio, alejada de toda actividad subversiva.

RAMIRO DE MAEZTU

La personalidad intelectual más destacada dentro de las filas anti-republicanas era Ramiro de Maeztu. Nacido en Vitoria en 1874, pertenecía por su edad a la Generación del 98. Con ésta compartió también su actitud crítica frente a la «España del Desastre», como se desprende de su libro *Hacia otra España*, en el que hablaba de la «España despoblada, atrasada e ignorante» y de «Nación envilecida por el sistema de recomendación y compadrazgo». Maeztu, que entonces profesaba ideas no alejadas del Anarquismo, se distanciaría más tarde del contenido del libro, no así del título. De madre británica, residió de 1905 a 1919 en Inglaterra, país al que durante la Primera Guerra Mundial sirvió como soldado. En esta fase de su vida simpatizaba con el «*guild socialism*» o «Socialismo gremialista» postulado por un grupo de intelectuales organizados en torno a la revista *New Age* (*Nueva Era*). Se ocupó del tema en su obra filosófica más importante *La crisis del*

Humanismo (1919), cuyo texto original había aparecido tres años antes en inglés con un título distinto. En una conferencia pronunciada en febrero de 1975 bajo el título de *Ramiro de Maeztu en Londres*, Manuel Fraga Iribarne —gran conocedor de su obra—, decía en este contexto: «La doctrina político-social de Maeztu en aquel momento es una de las más completas e interesantes de nuestro siglo, y, desde luego, y sin disputa, no hay en aquellos años otra de más calibre en lengua castellana». En su libro, Maeztu calificaba la Edad Media de «sueño amoroso» y postulaba la «resurrección de los gremios» como la respuesta más coherente al Capitalismo, al Liberalismo, al Marxismo y al Socialismo de Estado, ideologías a las que sometía a una severa crítica. Sus ataques más duros estaban dirigidos contra Hegel y su culto al Estado, postura que calificaba de «herejía alemana». Lo que Maeztu llamaba «crisis del Humanismo» era, en realidad, la anticipación y expresión de su propia crisis de identidad. En las páginas del libro se percibía ya el trasfondo religioso de su nuevo pensamiento, lo que explica que hablase del pecado original y de la Muerte y Resurrección como única forma de salvar los valores eternos: «La doctrina de la Muerte y Resurrección abre el camino para la sumisión del hombre a cosas superiores». A su regreso a España, tuvo que comprobar, con la consiguiente tristeza, que su obra no encontraba el eco que él había esperado y era silenciada, también por Ortega y Gasset, a pesar de la admiración que éste había sentido de joven por Maeztu, a quién dedicó su primer libro *Meditaciones del Quijote*. Durante los años de la Dictadura de Primo de Rivera —que apoyó—, adoptó posiciones filosóficas y religiosas muy cercanas a Donoso Cortés, Menéndez Pelayo y otras figuras del tradicionalismo español. Nombrado en 1928 Embajador de España en la Argentina, empezó desde Buenos Aires a concebir sus

textos apologéticos sobre la Hispanidad, que publicados como volumen póstumo con el título de *Defensa de la Hispanidad*, aparecieron en su mayor parte como artículos en la revista *Acción española*, fundada en 1931 por el Conde de Santibáñez como órgano del movimiento del mismo nombre. «No hay en la Historia Universal —escribía— obra comparable a la realizada por España, porque hemos incorporado a la civilización cristiana a todas las razas que estuvieron bajo nuestra influencia.» Y también: «El ideal hispánico está en pie. Lejos de ser agua pasada, no se superará mientras quede en el mundo un solo hombre que se sienta imperfecto». Señalemos que el mesianismo hispanista y religioso de Maeztu no tenía nada que ver con el Nazi-fascismo. Así, en una entrevista concedida al periódico *El imparcial* el 31 de marzo de 1933, condenaba el «sagrado egoísmo nacional» de Mussolini y el racismo hitleriano, y de ambos, «la ciega exaltación del Estado». Su opción era el militarismo hispano: «El Ejército nos salva siempre», escribía en *ABC* el 26 de octubre de 1934. Fue fusilado el 29 de octubre de 1936 en Madrid.

EL CARLISMO

VÁZQUEZ DE MELLA

Juan Vázquez de Mella y Fanjul murió tres años antes de la proclamación de la Segunda República, pero sus ideas siguieron siendo la principal fuente teórica de la Comunión Tradicionalista. Nacido en Cangas de Onís (Asturias) en 1868, cursó sus estudios secundarios en Oviedo y se licenció en Derecho en Santiago de Compostela, ciudad de la que era oriunda su madre. Fue también en el diario carlista de Santiago, *El pensamiento galaico*, donde inició su labor periodística, que proseguiría más tarde en *El correo español* de Madrid. Diputado a Cortes desde 1893 a 1916, declinó por dos veces la cartera de Ministro que le ofrecieron Cánovas del Castillo y Antonio Maura. Germanófilo, al estallar la Primera Guerra Mundial, se identificó con la causa alemana, lo que condujo a la ruptura con el pretendiente Don Jaime, aliadófilo decidido.

Influenciado por Donoso Cortés, rechazaba el Liberalismo y el Parlamentarismo como fenómenos disgregacionistas y revolucionarios. Enemigo acérrimo del centralismo y el burocratismo, alzó desde el principio su voz contra lo que llamaba «oligarquía de los covachuelistas», abogando desde su primeros escritos y discursos por una estructura estatal-gubernamental ampliamente descentralizada: «Por eso, señores, yo soy eminentemente regionalista, y creo que, enfrente de las invasiones del Estado, tenemos que defender cada día con más vigor, con más energías, estas prerrogativas regionales», declaraba en junio de 1907 en el Parlamento. Su concepción del hombre y la sociedad era jerárquica, y creía, al igual que Ortega, en las minorías selectas, como explicaba en Santiago de Compostela en julio de 1918: «Las dotes que debe tener un gobernante no se encontrarán jamás en una mayoría; están siempre en una minoría, y las minorías conductoras de pueblos se

forman por selección natural y no por elección popular». De ahí que rechazase la democracia igualitaria y postulase lo que él denominaba «democracia jerárquica», un modelo político que veía encamado en una monarquía en la que «el Rey reine y gobierne» y en unas Cortes corporativas en las que «el Procurador no será representante de toda la Nación, como en el régimen liberal, sino de la corporación y clase que le elijan», como resumía en un artículo publicado en *El correo español* el 20 de diciembre de 1899.

VÍCTOR PRADERA

Nacido en 1873 en Pamplona y fusilado en San Sebastián por los milicianos el 6 de septiembre de 1936, Víctor Pradera representó, tras la muerte de Vázquez de Mella, la continuidad del tradicionalismo carlista. Ingeniero de caminos, estudió años más tarde Derecho, siendo ya Diputado a Cortes. En el Parlamento defendió los principios del regionalismo, en cuyo nombre atacó las tendencias separatistas y nacionalistas vasco-catalanas. Lo mismo hizo en sus artículos de prensa y en su libro *Fernando* (El Católico) *y los falsarios de la Historia*. Durante la Dictadura de Primo de Rivera fue nombrado miembro de la Asamblea Nacional. Consultado por el dictador sobre la estructuración futura del Estado español, se pronunció por unas Cortes basadas en el sufragio orgánico y la representación corporativa. Propuso también que el Gobierno dependiera no de las Cortes, sino del Rey.

Tras la proclamación de la República fue uno de los militantes más activos de la Comunión Tradicionalista, colaborando también con Ramiro de Maeztu en Acción Española y con Calvo Sotelo en el Bloque Nacional. En su libro *El Estado nuevo*, aparecido en enero de 1936, abogaba por un modelo de Estado análogo al de la monarquía de los Reyes Católicos.

CALVO SOTELO

Ignacio Calvo Sotelo vino al mundo en Tuy el año 1892. Licenciado en Derecho por la Universidad de Zaragoza, en 1914 obtuvo el premio extraordinario de doctorado en la Universidad de Madrid. En 1915 ingresó por oposición en el cuerpo de oficiales letrados del Ministerio de Gracia y Justicia, un año después pasaba a formar parte de los Abogados de Estado. El brillante jurisconsulto inició sus actividades políticas con las Juventudes Mauristas, de las que llegó a ser Vicepresidente. Protegido por Maura, fue Diputado a Cortes en 1919 y 1921 y Gobernador Civil de Valencia durante varios meses. Bajo la Dictadura de Primo de Rivera asumió la Dirección General de Administración Local y, a partir de 1925, la cartera de Hacienda. Tras la caída de la dictadura fue duramente criticado por su actuación ministerial, especialmente por el nuevo ministro de Hacienda, Argüelles, acusaciones a las que respondió con su libro *Mis servicios al Estado*, aparecido en 1931. Proclamada la República, se exilió primero a Portugal y unos meses más tarde a París, donde por mediación de Eugenio

Vegas Latapié entró en contacto con Charles Maurras y su Acción Francesa, cuya ideología filofascista ejerció una fatal influencia sobre él. Aunque había sido elegido Diputado de las Cortes Constituyentes y de las de 1933, no regresó a España hasta mayo de 1934. Apartir de este momento y al frente del Bloque Nacional, se distinguió por su defensa a ultranza de la Monarquía, sus ataques a la democracia y sus tiradas contra la izquierda. «No hay convivencia posible. ¿Qué tengo yo de común con anarquistas y comunistas?», decía en un discurso pronunciado el 28 de abril de 1935 en el Teatro Principal de Tarrasa. Y contra los partidos políticos, en el Círculo Mercantil de Madrid, el 3 de febrero de 1935: «Más esencial es la integración sobre los partidos. Para Azaña, éstos son piedra angular de la República, Gil Robles los considera insustituibles, aunque no le entusiasmen. Yo los considero gangrena y guillotina». «Necesitamos autoridad ante todo y sobre todo», concluía. Calvo Sotelo no se limitaba a pronunciar discursos incendiarios de signo cada vez más abiertamente totalitario, sino que conspiraba con los generales que se disponían a alzarse en armas contra la República. Tras la victoria del Frente Popular, en febrero de 1936, y el retorno de Azaña al Poder Ejecutivo, sus ataques al desorden reinante adquirieron el tono encarnizado y rotundo de alguien que está seguro de su victoria, pero que él personalmente no llegaría a conocer. El 12 de julio de 1936, pistoleros de la Falange mataron en Madrid al Teniente de la Guardia de Asalto José Antonio Castillo. En la noche de ese mismo día al 13, Calvo Sotelo era asesinado en un camión de la Guardia de Asalto, después de haber sido detenido en su domicilio.

NACIONAL-SINDICALISMO, FASCISMO, FALANGISMO

Lo primero que hay que decir sobre las corrientes de pensamiento nacional-sindicalistas, fascistas y falangistas surgidas poco antes, o inmediatamente después del advenimiento de la República, es que se trataba, sin excepción, de movimientos minoritarios con escasísima irradiación sobre las masas, especialmente sobre las masas obreras de los centros urbanos afiliadas a la Confederación Nacional del Trabajo (CNT) y a la Unión General de Trabajadores (UGT). La posición marginal que ocupaban en el mapa político español fue uno de los motivos de que Ramiro Ledesma Ramos, y especialmente José Antonio Primo de Rivera, intentaran acercarse a la CNT y halagasen en sus escritos y declaraciones a la sindical anarcosindicalista, con la que creían tener afinidades electivas que sólo existían en su imaginación. Y en el caso de existir parcialmente, la inspiración fascista tanto del Nacional-sindicalismo como del Falangismo imposibilitaba *a priori* un entendimiento siquiera mínimo con el sindicalismo ácrata y su carácter radicalmente democrático y anti-fascista. Ello explica que a la hora de la verdad, la Falange se adhiriera al golpe militar y la CNT luchara contra él.

LEDESMA RAMOS

Nacido en 1905 en Alfaz (Zamora) y asesinado en Paracuellos del Jarama tras el estallido de la Guerra Civil, nada en la primera fase de la vida de Ramiro Ledesma Ramos indicaba que estaba destinado a convertirse en el fundador y teórico principal del nacional-sindicalismo español. Funcionario del cuerpo de Correos y estudiante de Filosofía y Letras, su juventud se caracterizó por el afán de aprender y escribir. Antes de abrazar las ideas fascistas, escribió un par de novelas, frecuentó el Ateneo de Madrid y colaboró con trabajos filosóficos en la *Revista de Occidente* dirigida por Ortega y en la *Gaceta Literaria* de Giménez Caballero. De pronto, en marzo de 1931, un mes antes de la proclamación de la República, inició la publicación de la revista *La conquista del Estado*. En octubre del mismo año fundó, con Onésimo Redondo, las Juntas de Ofensiva Nacional-sindicalistas (JONS).

La cosmovisión de Ledesma Ramos representa una apología descarnada del imperio de la fuerza bruta, aunque él, por motivos obvios, se cuide de emplear ese término. O como escribía en *¿Fascismo en España?*: «La idea nacional en nuestra época tiene que construirse con una base agresiva, de milicia. Sólo un movimiento nacional fascista puede interpretar y desarrollar esa actitud hacia la victoria». En la misma obra da rienda suelta a su megalomanía nacionalista: «Sólo una España fuerte puede decidir las condiciones próximas de Europa… El secreto de un nuevo orden europeo, que disponga de amplias posibilidades históricas, se resume en esta consigna que nos atañe: Resurrección española». En su *Discurso a las juventudes de España* decía en este contexto: «Parece que España lleva doscientos o más años ensayando el mejor modo de morir». Al referirse al pasado, se identifica, a pesar de su profesión de fe españolista, con el imperialismo de los Austrias, calificando a la España comunera de «reaccionaria».

Después de explicar a su modo las causas del declive histórico de nuestro país, incluye a la Segunda República como etapa última de ese proceso descensional: «El 14 de abril es, pues, el final de un proceso histórico, no la inauguración de uno nuevo. Eso es su esencial característica, lo que explica su fracaso vertiginoso y lo que incapacita esa fecha para servir de punto de arranque de la Revolución nacional que España hará forzosamente algún día». Y el remedio que propone para poner fin a nuestra decadencia es bien claro y sencillo: «Las juventudes de España se encuentran ahora ante ese exigentísimo dilema: o militarizarse o perecer», una tesis que encajaba perfectamente con el canto que en *¿Fascismo en España?* había entonado a favor del militarismo: «Un régimen más o menos militar no está nada fuera de las características españolas. Casi siempre ha sido España gobernada de ese modo. Los llamados espadones[1] del siglo XIX fueron lo único que de valor político produjo esa centuria española».

Su posición sobre el Catolicismo es mucho menos reverente que la de la derecha tradicional: «El hecho de que muchos españoles sean católicos no quiere decir que sea la moral católica la moral nacional. Quizá la confusión tradicional en torno a esto explica gran parte de nuestra ruina… El español católico no es, por fuerza y por el hecho de ser católico, un patriota. Puede también no serlo, o serlo muy tibiamente». Por encima de la fe religiosa está la identidad española: «El servicio a España y el sacrificio por España es un valor moral superior a cualquier otro». En sus *Digresiones* al *Discurso a las juventudes de España* enaltece a Mussolini y se identifica con el Nacional-socialismo alemán: «La idea anti-judía y anti-capitalista son casi una misma cosa para el Nacional-socialismo». Los enemigos a combatir son, pues, la ideología liberal-burguesa y el bolchevismo. En la octava y última *Digresión* hace un

panegírico del «uniforme político»: «El militante político uniformado ofrece el *máximum* de garantía de que es sincero, y de que difícilmente negará su bandera política, ni la abandonará por móviles individuales y turbios». Lo que el credo del artífice del Nacional-sindicalismo significa no ofrece lugar a dudas: la negación de todo valor humano y el retorno a la esclavitud y la barbarie.

JOSÉ ANTONIO

Hijo del dictador Primo de Rivera, José Antonio fue el ideólogo y líder principal de Falange Española, que fundó, en octubre de 1933, con Ruiz de Alda y García Valdecasas. Nacido en Madrid en 1903 y abogado de profesión, inició sus actividades políticas en las filas de la Unión Monárquica Nacional con el objeto de reivindicar la memoria de su padre. De las tres veces que se presentó a Diputado a Cortes, fue elegido sólo en las elecciones de 1933. Detenido el 15 de marzo de 1936 por el Gobierno del Frente Popular, fue trasladado más tarde a la cárcel de Alicante, donde el 20 de noviembre de ese año sería fusilado.

Aunque compartiera, en mayor o menor grado, las ideas de sus camaradas de partido, su personalidad era, en aspectos esenciales, muy distinta a la de la mayoría de ellos, en primer lugar a la de Ramiro Ledesma, el ventrílocuo del Nazi-fascismo. En su libro *Falange. Historia del fascismo español*, Stanley G. Payne lo define así: «Es dudoso que José Antonio tuviese temperamento fascista, en el sentido convencional del término. Seguía reuniéndose —

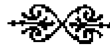
aunque en secreto— con sus amigos liberales; tenía una excesiva inclinación a reconocer el valor humano de la oposición y a franquearse en sus relaciones personales para ajustarse al patrón fascista». Mucho más favorable era la opinión que Unamuno expresaba sobre él en una carta a Lisardo de la Torre en agosto de 1936: «Yo lo he seguido con atención y puedo asegurar que se trata de un cerebro privilegiado, quizá el más prometedor de la Europa contemporánea». Salvador de Madariaga le dedicaba en su *Historia de España* un párrafo muy encomiable: «Era un joven valiente, inteligente e idealista, escasamente apto para la dictadura, y poseía un irreprimible sentido del humor». Pero más revelador es, quizá, el contenido de la carta que el propio José Antonio escribió a Julián Pemartín el 2 de abril de 1933: «Yo, por mi parte, serviría para todo menos para caudillo fascista. La actitud de duda y el sentido irónico que nunca nos dejan a los que hemos tenido, más o menos, una curiosidad intelectual, nos inhabilitan para lanzar las robustas afirmaciones sin titubeos que se exigen a los conductores de masas. Así, pues, si en Jerez, como en Madrid, hay amigos nuestros cuyo hígado padece con la perspectiva de que yo quisiera erigirme en caudillo del Fascismo, los puedes tranquilizar por mi parte». Y en otra carta no menos significativa, el 2 de enero de 1936: «Lo importante, en el fondo, es tener en la vida a siete u ocho personas con quienes hablar y entenderse; lo demás —la exhibición, los aplausos— son cargas que deben llevarse sin caer en la soberbia de creerse superior a las masas (cosa que no suele ser verdad, porque en las masas hay infinitas vidas humildes llenas de valor profundo), pero tampoco en la vanidad de creerse más porque le aplauden a uno». Esta admiración por la gente de extracción humilde —tan distinta del culto orteguiano a las «minorías selectas» o de la soberbia azañista— explica la sensibilidad social de José

Antonio. Así, en la importancia conferencia que pronunció en el Círculo Mercantil de Madrid, decía: «El capital no puede ser, por tanto, el instrumento de ventaja y de privilegio de unos pocos que tuvieron la suerte de llegar antes». El punto decimosegundo de Falange rezaba: «La riqueza tiene como primer destino mejorar las condiciones de vida de cuantos integran el pueblo. No es tolerable que masas enormes vivan miserablemente, mientras unos cuantos disfrutan de todos los lujos».

Resulta altamente paradójico y difícil de comprender que un hombre de las características humanas y psicológicas que acabamos de exponer, fuera la misma persona que recomendara la «dialéctica de los puños y las pistolas» como método de acción, que compartiese su destino político con vulgares fascistas y que, finalmente, apoyase la insurrección militar de los enemigos de la República. Pero así fue. Ello demuestra que su alma estaba, como la del Doctor Fausto de Goethe, partida por la mitad y que su parte noble no supo, a la hora de la verdad, sobreponerse a su parte innoble. Lástima. Digamos en su descargo que, antes de propugnar la opción militar —más por desesperación e impotencia que por íntima convicción—, intentó aliarse con los cenetistas de Ángel Pestaña y crear una Falange socialista presidida por Indalecio Prieto, por el que sentía una gran admiración. Ambos intentos no fructificaron. Años más tarde, el líder socialista escribiría: «Data de muchísimo tiempo la afirmación filosófica de que en todas las ideologías hay algo de verdad. Me viene esto a la memoria a cuento de los documentos que José Antonio Primo de Rivera dejó en la cárcel de Alicante. Acaso en España no hemos confrontado con serenidad las respectivas ideologías para descubrir las coincidencias, que quizá fueron fundamentales, y medir las diferencias, probablemente secundarias, a fin de apreciar si éstas valían

la pena de ser ventiladas en el campo de batalla». Y de manera parecida Claudio Sánchez-Albornoz en unas declaraciones hechas desde su exilio argentino a la revista *Índice*, de Madrid, en diciembre de 1972: «Era un hombre resuelto, inteligente, cuyo más grave inconveniente fue siempre su apellido. Fue una gran torpeza fusilarlo. Él hubiese modificado, en alguna medida, el curso de las cosas. Pero la guerra fue un enloquecimiento, una oleada de sangre que se nos subió a todos (a unos y a otros) a la cabeza. Una locura colectiva».

CAPÍTULO XV
VENCEDORES Y VENCIDOS.



FRANCO-FALANGISMO Y NACIONAL-CATOLICISMO

Terminada la contienda fratricida, asistimos a una nueva tanda de politización integral, esta vez dictada por el bando vencedor y combatida por la voz indignada pero lejana e impotente del exilio. Unamuno ha muerto pocos meses después de haberse iniciado la «Guerra Civil incivil» —como la llama—, pero todavía a tiempo para arrojar al rostro de Millán Astray su valeroso «Venceréis pero no convenceréis». Ortega, Marañón, Sánchez Albornoz, Salvador de Madariaga, José Gaos, Pérez de Ayala, María Zambrano y otros intelectuales han elegido el camino del exilio. Es la hora del Franco-falangismo y el Nacional-Catolicismo profesados por la llamada «generación de la guerra», compuesta de jóvenes cabezas pensantes cuyo cometido central será el de sublimar la «Gloriosa Cruzada Nacional», el levantamiento militar, y darle una cobertura político-filosófica. Sus nombres serán pronto familiares a los lectores españoles: del sector falangista, Dionisio Ridruejo, Pedro Laín Entralgo, Antonio Tovar; del sector más específicamente católico, Rafael Calvo Serer, que en torno a la revista *Arbor* y la *Biblioteca de pensamiento social* reúne a un gran número de plumas, entre ellas López Ibor, Florentino Pérez Embid, Leopoldo Palacios, Rafael Gambra, Vicente Marrero, José María Valverde, José Hierro y un largo etcétera; y dentro del campo católico, destacan hombres como López Aranguren.

La fuente de inspiración del Nacional-catolicismo son Menéndez Pelayo, Donoso Cortés, Jaime Balmes, Maeztu y otras figuras emblemáticas del tradicionalismo español, pero también teóricos extranjeros como el artífice de la jurisprudencia nazi, Carl Schmitt, y, por supuesto, Martín Heidegger, el mago filosófico de los Bosques Negros, una admiración compartida también por el camisa azul Laín Entralgo, cuyas preferencias por el pensamiento alemán son uno de los elementos centrales de su obra. Los falangistas como él, carentes del acervo multisecular del Catolicismo, tienen que conformarse con la ideología Nazi-fascista y sus émulos españoles. Su más celoso y genuino representante es Antonio Tovar, por lo demás hombre culto, filólogo de alta categoría y autor de un excelente libro sobre Platón. No es el único que sabe armonizar su cultura con el primitivismo mental del Fascismo. Lo que todos ellos escriben es más ideología que Filosofía, de modo que también cuando no abordan temas políticos, hablan como vencedores. De la misma manera que ha habido una ocupación militar del territorio nacional, se produce también una ocupación del ámbito intelectual, en el que los ocupantes pueden vociferar a su antojo porque han condenado al silencio a los ocupados. Y si alguno de ellos tiene el valor de alzar su voz, ahí está presto el omnipotente aparato represivo del régimen para hacerle callar, sea encarcelándole o fusilándole, mientras fuera, los intelectuales del régimen, como buenos y devotos cristianos, hacen sus ejercicios espirituales y se postran ante los altares para dar las gracias a Dios por la victoria conseguida.

Tanto falangistas como católicos son fervientes franquistas, pero cada grupo desde su respectiva óptica doctrinal, de modo que no pasará mucho tiempo sin que empiecen a discutir sobre quiénes encarnan más fiel y auténticamente el espíritu del régimen, por ejemplo entre el

opusdeísta Calvo Serer y el joséantoniano Laín Entralgo. Este último escribe el *libro España sin problema*, aquél replica con *España sin problema*: «Porque Menéndez Pelayo nos dio la España sin problema para que a nosotros nos sea posible enfrentarnos con los problemas de España», escribe contra Laín y, sobre todo, contra Tovar, que en un libro sobre Menéndez Pelayo le ha calificado de liberal y ha puesto en duda que sea el punto de partida más indicado para forjar la nueva España, a lo que Calvo Serer replica: «Devolvamos a los jóvenes españoles la verdadera figura del pensador montañés, advirtiéndoles que en él encontrarán claramente expresada la grandeza de una historia interrumpida, que a gritos nos está pidiendo y exigiendo su continuación». Maeztu es otra de las figuras clave reivindicadas por el ilustre opusdeísta, y es siguiendo su mesianismo religioso que afirma sin vacilaciones: «La nueva formal cultural de la Cristiandad, que ahora ha de abarcar el mundo entero, tiene que ser iniciada por los españoles».

CAMBIO DE RUTA

Poco a poco y en medio de toda clase de dudas, rodeos, ambigüedades y remordimientos de conciencia, algunas de las figuras del elenco intelectual del régimen empiezan a distanciarse de sus ideales genéticos, un giro que inicia Dionisio Ridruejo, pero que más tarde seguirán también en mayor o menor medida otros falangistas y católicos como

Aranguren, y más prudentemente Laín e incluso Tovar. A estas alturas, está claro que el régimen ha perdido la batalla cultural e ideológica, aunque siga conservando los poderes fácticos. La Falange, especialmente, está totalmente desprestigiada, lo que confirma el propio dictador al entregar el poder económico al *Opus Dei*. La juventud universitaria ha empezado también a poner en entredicho la autoridad y legitimidad del franquismo; su rebelión abierta en 1955 conduce a la destitución del ministro de Educación Nacional, Joaquín Ruiz Giménez, futuro Embajador en la Santa Sede y, más tarde, a su regreso de Roma, fundador de *Cuadernos para el Diálogo* y promotor del diálogo cristiano-marxista, en el que Aranguren desempeñará el papel de *magister* teórico. Entre los intelectuales menos romos[2] del régimen, se produce, en efecto, algo así como un proceso de auto-reflexión, en el que seguramente no falta cierto sentimiento de culpabilidad o de vergüenza, pero tampoco el cálculo y el oportunismo. O como escribirá Javier Marías el 16 de junio de 1984 en *El país*: «Algunos reconocieron sus debilidades o equivocaciones del pasado; otros las ocultaron; algunos hasta las negaron y tergiversaron, *biografía-ficción* debería llamarse el género». Pasadas las primeras décadas de triunfalismo eufórico, el otro, el vencido, al que se había denostado como la anti-España, cobra presencia y empieza a ser tenido en cuenta. Las cosas, pues, no eran tan sencillas como los ideólogos franco-falangistas y nacional-católicos se habían imaginado en la fase dorada de posguerra. A pesar de la Censura y la represión ejercida por la Dictadura, va surgiendo una infraestructura intelectual opuesta a los principios e instituciones del Movimiento. Una parte de los antiguos vencedores va convirtiéndose en aliada de los vencidos, lo que de paso permite hacer olvidar la fase colaboracionista con el régimen y auto-glorificarse como «independientes»,

«perseguidos» o miembros de «la oposición». Los nuevos amigos son, sobre todo, los que proceden del campo marxista, la ideología que más atrae a los arrepentidos de su pasado político. También en este aspecto López Aranguren desempeña un papel paradigmático al descubrir las afinidades electivas entre Cristianismo y Marxismo. O como escribe en su libro *El Marxismo como moral* (1968): «Uno y otro consisten esencialmente en fe y en esperanza: que los contenidos de esta fe y esta esperanza sean no sólo diferentes, sino referidos al trasmundo y al mundo, no deja de aproximarlos». Fuera de estas dos doctrinas no queda más que el «Racionalismo», concluye despectivamente. Ser católico «*up to date*» significa ahora armonizar la doctrina de Cristo con la ideología marxista.

GARCÍA MORENTE

Nacido en 1886 y muerto inesperadamente en 1942 tras una intervención quirúrgica, Manuel García Morente fue, hasta el estallido de la Guerra Civil, uno de los filósofos españoles más estimados y prestigiosos de su tiempo. Baste decir que a los 26 años era ya catedrático de Ética en la Universidad Central de Madrid. Como su amigo Ortega y Gasset, estudió en Marburgo con Paul Natorp y Hermann Cohen. Fue influenciado, asimismo, por Ernst Cassirer y por la Filosofía de los Valores (*Wertphilosophie*) de Max Scheler, más tarde por el Vitalismo de Henri Bergson, con quien estudió en París y a quien consagraría, en 1917, el libro *La filosofía de Bergson*. El mismo año apareció también su libro

La filosofía de Kant. Además de su obra propia y de colaborar estrechamente con Ortega en la *Revista de Occidente*, tradujo a Kant, Husserl, Descartes, Leibniz y otros filósofos. Por el testimonio de José Gaos, su discípulo predilecto, sabemos que fue un gran profesor entregado en cuerpo y alma a su tarea docente, además de «hombre en el fondo bondadoso, bueno». Durante el Gobierno del General Berenguer fue Subsecretario de Instrucción Pública y, tras el advenimiento de la República, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad madrileña, cargo que al comienzo de la Guerra Civil tuvo que ceder al socialista Julián Besteiro.

Es a partir de este momento que su vida de republicano laico da un brusco viraje de ciento ochenta grados. Mientras entrega en la Universidad el Decanato a Besteiro, se entera del asesinato de uno de sus yernos. Profundamente conmovido por este crimen y por el terror reinante en Madrid, en el curso de los últimos meses de 1936 y los primeros de 1937 va acercándose al Cristianismo, un proceso que describiría pormenorizadamente en una carta dirigida al doctor José María García Lahiguera en septiembre de 1940, a mi juicio, uno de los textos autobiográficos más humanos y serenos de esa época ebria de odio y de sangre, aunque para otros haya sido motivo de zumba. Temiendo por su vida, en octubre de 1936 logró salir de España y llegar a París, donde tuvo lugar la conversión definitiva que él llamaría «el Hecho Extraordinario». Tras varios meses de angustia y de penuria material, se embarcó con su familia para Argentina, donde durante un año estuvo dando clases en la Universidad de Tucumán y pronunciando conferencias en otros países sudamericanos. En junio de 1938 llegaba a Vigo, tres meses después ingresaba en un convento y el primero de enero de 1940 era ordenado sacerdote y celebraba su primera misa en Madrid, acto al que asistió

personalmente el Ministro de Educación Nacional, Ibáñez Martín. El régimen, en efecto, utilizó la conversión del ilustre intelectual y ex colaborador del ateo Ortega con fines propagandísticos, un proceso de instrumentalización al que, por desgracia, no supo o no quiso oponerse, prestándose con ello, consciente o inconscientemente, al juego del bando vencedor.

La fe religiosa cambió no sólo su vida, sino también sus ideas, empezando por el Racionalismo neokantiano que había profesado en su fase pre-religiosa. De ahí su revisión crítica de la filosofía moderna a partir de Descartes. Si la verdad objetiva había sido para él durante varios decenios la Razón, ahora lo es la Religión, y aquélla, simple opinión subjetiva o *doxa*. En consonancia con su nuevo credo, ve también España con ojos distintos, de la que ahora retiene y exalta, sobre todo y casi exclusivamente, su catolicidad y su universalidad, dos conceptos que para él son uno y lo mismo. De ahí que, siguiendo los pasos de Maeztu, sus *Ideas para una filosofía de la historia de España* sean una apología continua de la Hispanidad: «No hay en el planeta nada que se parezca a esta colectividad de las naciones hispánicas, a este mundo común de la Hispanidad». O también: «Dos siglos enteros de Historia Universal llena España con su nombre y sus hazañas, que presencia atónito el orbe entero. El hombre hispánico planta su tienda allende todos los mares y levanta templos en todas las latitudes del planeta al Señor de cielos y tierra».

ZUBIRI

El filósofo por antonomasia de la España de Franco (no del franquismo) es Xavier Zubiri, un hombre al que se rinde profunda y general admiración, sin que falten naturalmente los críticos que, entre otras cosas, le reprochen —con plena razón— el carácter altamente abstracto y hermético de su aparato conceptual y terminológico. Curiosamente, su prestigio se debe menos a su presencia o actividad en la vida pública que a su retraimiento. Tanto es así que da la sensación de ser una especie de ausente entre los presentes. A diferencia de los intelectuales del régimen, no interviene en política ni se mezcla en sus discusiones. Es, de los pies a la cabeza, un representante de la Filosofía y de la Teología en su expresión más pura y tradicional. Tan distante como su presencia física es su pensamiento, lo que explica que sea sólo accesible a una minoría insignificante de mentes «iluminadas» y «privilegiadas» como la suya, un factor que contribuirá a que sus admiradores y adeptos le magnifiquen como el filósofo español más importante del siglo XX. Si Ortega y Gasset fascinó por la transparencia de su verbo, Zubiri reluce por su oscuridad. En su obra *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, definirá la Metafísica como «el saber de lo diáfano», pero por desgracia, la suya propia se distingue por su carácter nebuloso.

Su curriculum académico no puede ser más impresionante. Nacido en San Sebastián en 1898, estudia en el Seminario de Madrid Filosofía con el ilustre neo-escolástico Juan Zaragüeta y con Ortega, que dirige su tesis doctoral. En 1920 es licenciado en Filosofía por Lovaina y en 1921 se doctora en Teología en Roma y en Filosofía en la Universidad Central de Madrid, año glorioso en el que también se ordena diácono. Catedrático de Filosofía desde 1926 en la Universidad Central, en 1928 interrumpe sus funciones docentes para ampliar durante tres años sus

conocimientos filosóficos en Freiburgo con Husserl y Heidegger, y en Berlín con Nicolás Hartmann. De regreso a España sigue ejerciendo su labor de catedrático hasta 1935. Un año después contrae matrimonio con Carmen Castro, hija del historiador Américo Castro. Terminada la Guerra Civil —que pasa en Roma y en París— es catedrático de Filosofía en la Universidad de Barcelona, hasta que en 1942 pide la excedencia. A partir de 1945 y protegido por el Banco Urquijo, inicia su largo periplo como preceptor privado en Madrid, dando las clases en una de las salas de actos de la compañía de seguros La Unión y el Fénix.

La obra escrita de Zubiri en su primera fase creadora es más bien parca. Se compone esencialmente de trabajos aparecidos entre 1932 y 1944 en *Revista de Occidente*, *Cruz y Raya* y *Escorial*. Recogidos en el volumen *Naturaleza, historia, Dios*, su discípulo Julián Marías se apresurará a saludar el libro en los términos más fervorosos (*Filosofía española actual*). En realidad, se trata en gran parte de estudios basados en la Fenomenología de Husserl y en la Analítica Existencial de Heidegger, como el mismo Zubiri especificará en el prólogo que escribe para la edición en inglés de su obra, reproducido en enero de 1984 en la *Revista de Occidente*. Es la fase que Zubiri llama «primera etapa», a la que va a seguir la «segunda etapa» propiamente metafísica: «Desde 1944 mi reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica». El paralelismo con el Heidegger «primero» y «último» salta a la vista. Pero la diferencia entre ambos períodos es más formal que real, ya por el solo hecho de que todos o casi todos los temas que el teólogo-filósofo vasco abordará más tarde, están ya presentes explícita o implícitamente en sus primeros textos. Y ello reza ya para el concepto de «religación», la categoría central, junto a la de Dios o la de «inteligencia sentiente», del edificio teórico

zubiriano. En sentido lato, ello reza, asimismo, para la problemática religiosa, de la que se ocupa entre diciembre de 1935 y marzo de 1936 en su ensayo En torno al problema de Dios y en *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, resumen de un curso impartido en 1934-1935 en la Universidad de Madrid. No sólo el interés por la temática religiosa es común a ambas fases creadoras, sino la identificación apodíctica de Dios con la única verdad. A pesar de haber escrito un libro titulado *Sobre el hombre*, su filosofía es teocéntrica, no antropocéntrica. De ahí que acuse a Leibniz de haber «concebido a Dios a imagen del hombre, en lugar de haber concebido al hombre a imagen de Dios» (*Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*).

El presunto salto cualitativo de la etapa inicial se produce en 1962 con la aparición de *Sobre la esencia*, que como todas las demás obras que van a seguir hasta su muerte en 1983 y póstumamente, será acogida como un gran acontecimiento por los medios académico-culturales. Zubiri no es sólo un gran conocedor de la Filosofía *sensu stricto*, sino también de las Ciencias Naturales y de la Teología, tres ramas del saber que él intenta, con mayor o menor fortuna, fundir en una síntesis coherente. Al margen de su contenido, lo que destaca de su obra madura es ante todo el afán de originalidad, un empeño que él resuelve creando una serie interminable de neologismos y nuevos conceptos a menudo arbitrarios y difíciles de seguir, rasgos que a su vez explican la falta de comunicabilidad de su pensamiento. En su recensión dedicada al libro *Sobre la esencia*, aparecida en el periódico *ABC*, Gonzalo Fernández de la Mora, nada hostil a él y participante en sus cursos privados, no pudo por menos de calificar su terminología de «esotérica» y de una «singular dificultad de comprender». Y María Zambrano, alumna suya durante varios años, hablaba

en el prólogo a la segunda edición de su obra *Hacia un saber sobre el alma* (1986), de «la impenetrabilidad del pensamiento de Zubiri». Su obsesión por crear una nueva Antropología, una nueva Metafísica, una nueva Ontología y una nueva Teología va unida a una confrontación no menos obsesiva con los grandes representantes del pensamiento universal, a los que continuamente corrige y descalifica como incapaces de haber comprendido las verdades últimas. Peor todavía: para demostrar la superioridad de su sistema de ideas sobre los de los demás, no vacila en esquematizar o desvirtuar sus respectivas doctrinas, y ello en tal medida que una parte considerable de sus «disputaciones» se compone de erística y sofística. Pero cuánto más se esfuerza en rebatir las tesis básicas de la filosofía clásica y moderna —desde Platón y Aristóteles a Bergson y Max Scheler— más complicados resultan sus ejercicios de lógica formal y sus sutilezas conceptuales y terminológicas, de modo que los miles de páginas de su ambiciosa obra se convierten en un intrincado laberinto en el que el lector buscará en vano un mínimo de claridad y orientación. Ésta ha sido, por lo menos, mi experiencia personal, lo que naturalmente no descarta que otros lectores más avispados y cultos que un modesto servidor descubran en su obra una fuente nunca igualada de iluminación.

Por lo que respecta al contenido o intencionalidad, su raíz y motivación principal es la relación de la criatura humana con Dios, relación para la que acuña el término de «religación». En cierto modo, podría decirse que Zubiri es el anti-Nietzsche de la filosofía española. Si para el autor de Zaratustra —como más tarde para Sartre— es evidente que «Dios ha muerto», para Zubiri ha estado siempre y sigue estando en el centro de todas las cosas y de todos los hombres, incluidos los que no creen ni sienten la necesidad

de pensar en él. Niegue o afirme a Dios, el hombre posee una dimensión «teologal» que forma parte intrínseca de su estructura antropológico-ontológica y de la que, por mucho que quiera, no puede deshacerse: «La esencia de la religación es precisamente la tensidad teologal hacia Dios» (*El hombre y Dios*) O también: «Sépanlo o no lo sepan, todos los hombres están incoactivamente accediendo a Dios» (*El hombre y Dios*). O lo que es lo mismo: «Estando llevado por Dios el hombre no va a la deriva de la corriente, sino que va bogando en la realidad hacia Dios» (*El hombre y Dios*). Querer prescindir de Dios es un absurdo, ya que, como escribe en *Sobre la esencia*, «La realidad es Dios porque es lo que hace que haya realidad». Por ello, «sin una idea de Dios, todo sería hablar en el vacío» (*El hombre y Dios*). Con la misma lógica afirma que la vidas de quienes no sienten la necesidad de buscar a Dios son «*eo ipso* vidas sin voluntad de fundamentalidad» (*El hombre y Dios*). De ahí que en la misma obra defina el agnosticismo como «*frustración* de búsqueda intelectiva». No menos dogmáticos y tradicionales son sus criterios a la hora de juzgar el Cristianismo y las demás religiones. Así, en las páginas finales de *El problema teologal del hombre. Cristianismo*, nos dice: «En definitiva, el Cristianismo no se nos presenta como una religión más, sino que se nos presenta como la estructura misma de todas las religiones, como la verdad suprema de toda religión», añadiendo que «Todas las religiones son verdaderas en cuanto que, en una o en otra forma son Cristianismo». Es la versión zubiriana del viejo axioma de que *extra ecclesiam nulla salus*. Como buen cristiano, se siente obligado a extender un certificado de defunción de la filosofía griega: «Grecia se hundió para siempre en su vano intento de naturalizar al *logos* y al hombre. El Cristianismo salva al griego, descubriéndole un mundo espiritual y personal trascendente de la Naturaleza»

(*Naturaleza, historia, Dios*). Zubiri proclama sin cesar la unidad de su pensamiento, también y especialmente en relación a su identificación del inteligir y el sentir. Pero su inquina a todo tipo de dualismo le empuja a buscar y construir simbiosis de la más peregrina naturaleza. Así, si no se cansa de denunciar como falsos el Logocentrismo, el Racionalismo, el Subjetivismo y el Idealismo en sus diversas manifestaciones tanto antiguas como modernas, adopta posiciones no alejadas del Positivismo y el Pragmatismo que él a su vez (aquí con razón) ha condenado como desviaciones de la verdad. Valga como botón demuestra lo que en su obra *Inteligencia sentiente* dice sobre la relación entre la física y la metafísica: «Transfísico significa siempre en los medievales algo allende lo físico. Y lo que aquí pienso yo es justamente lo contrario. No es algo allende lo físico, sino lo físico mismo, pero en dimensión formal distinta».

Pese a su pretendida objetividad, la filosofía zubiriana es, en último término, una dogmática y una apologética que ya antes de iniciar el proceso de reflexión conoce el resultado final. Su *modus operandi* no es la dialéctica socrático-platónica y la búsqueda de la Verdad a través del diálogo con el Otro, sino la autosuficiencia y el monólogo sin el contrario o interlocutor. De sus dos grandes maestros españoles, el que tiene la última palabra es Zaragüeta, no Ortega; de ahí la tirantez que caracterizará las relación entre ambos, a pesar de los elogios convencionales que el alumno dedicará al preceptor en un artículo publicado en *El sol* el 11 de marzo de 1936, pero que significativamente no figura en *Naturaleza, historia, Dios*. Y no menos significativo es que en su primer libro propiamente dicho, *Sobre la esencia*, el nombre de Ortega brille por su ausencia, una omisión que mi amigo de juventud Marino Yerro Belmonte calificaría de «huella borrada» (*Índice*, febrero de 1963).

Por mucha originalidad que quiera atribuirse a la obra zubiriana, es difícil pasar por alto lo que debe al pensamiento ajeno, empezado por los filósofos a los que en mayor o medida critica. Así, la prioridad que adjudica a la realidad frente a la idealidad procede, aparte de sus raíces aristotélicas, de la máxima husserliana de concentrarse en las cosas mismas, «*zu den Sachen selbst*». De igual modo, todo lo que escribe sobre la relación del yo con los otros, parte del «man» (se) o del «*In-der-Welt-sein*» (ser-en-el-mundo) heideggerianos, aunque él se esfuerce (inútilmente) en negar su deuda con el maestro. Y cuando en *El hombre y Dios* afirma que el hombre está inquieto por su felicidad porque «él es en sí mismo inquietud», está repitiendo lo que la filosofía existencialista había consignado ya, desde Kierkegaard a Heidegger y Sartre. Del pensamiento existencialista extrae, asimismo, sus conclusiones acerca de la problemática de la «elección», por mucho que en su obra *Sobre el hombre* eluda este término y lo sustituya por los de «preferibilidad» o «justificación». Asume también literalmente la categoría heideggeriana de estar «arrojado al mundo» y la necesidad de elegir entre un modo de vida y otro: «El hombre se encuentra, pues, inexorablemente lanzado a tener que determinar la forma de realidad que ha de adoptar» (*El hombre y Dios*). La diferencia es que mientras para el ateo Heidegger lo auténtico es elegir «el-ser-para-la muerte», el ex sacerdote pero creyente Zubiri elige a Dios. En cuanto al tan cacareado concepto de «religación», se trata en realidad de una categoría tan vieja como la propia filosofía, ya que no expresa otra cosa que el nexo constitutivo entre hombre y mundo, entre sujeto y objeto, entre el yo y el no-yo fichtiano, entre lo interno y lo externo, entre el «*Dasein*» (ser-ahí) y el «*In-der-Welt-sein*» (ser-en-el-mundo) heideggeriano, entre el «uno mismo» y el

«otro» de la filosofía intersubjetiva o simplemente del «Yo soy yo y mi circunstancia» orteguiano.

JULIÁN MARÍAS

Julián Marías pertenecía al bando de los vencidos, pero con excepción de los meses que pasó en la cárcel y de su discriminación como docente universitario, fue todo lo contrario de un perseguido o proscrito. La prueba es el nombre que se fue labrando a partir de la publicación, en 1941, de su *Historia de la Filosofía*, prologada por Zubiri. Pese al vacío que le hizo el régimen, fue en la España de Franco donde él cimentó su fama, aunque publicase también libros en la América de habla española y fuese profesor visitante en varias Universidades de Estados Unidos y de otros países. No menos significativa es la actitud conciliadora que adoptó frente a no pocos intelectuales del régimen, empezando por Laín Entralgo.

Nacido en Valladolid en 1914 y fallecido en Madrid en 2005, estudió Filosofía con Ortega, José Gaos, García Morente, Zubiri y Julián Besteiro, del que en la última fase de la Guerra Civil fue una especie de secretario. A sus primeros años de ostracismo pertenece el rechazo, en 1942, de su tesis doctoral *La Metafísica del Conocimiento en Graty* (dirigida por Zubiri), de manera que no pudo doctorarse hasta el año 1951. Tras el regreso de Ortega a España fundó con su antiguo maestro el Instituto de Humanidades, del que ejercería como secretario. Gracias a su fecundísima labor como Historiador de la Filosofía, ensayista, crítico

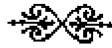
literario y periodista, con el correr de los años acumularía muchos honores, entre ellos, en 1996, el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades, aunque compartiéndolo con un periodista italiano, lo que por parte del jurado no significaba precisamente una especial distinción. Por designación real fue senador entre 1977 y 1979. Desde 1964 era miembro de la Real Academia Española.

La obra del Marías se nutre sobre todo de las enseñanzas de Ortega. Rinde culto también a la figura y al pensamiento de Unamuno y escribe pronto un libro sobre él, pero con las reservas y reticencias que empleaba ya Ortega para juzgar a su rival. El maestro es Ortega, no Unamuno. De ahí que ya en un artículo publicado en 1938 sobre él se sienta autorizado a enmendarle la plana y hablar de la «selva un poco intrincada de su pensamiento». Y eso con veinticuatro años. ¡Qué diferencia con el tono reverencial que adopta frente a Ortega, como si Unamuno fuera menos filósofo que su venerado ídolo! Escribiendo sobre él pierde su lucidez analítica; ello explica que en este aspecto no brote de su pluma más que incienso, una actitud que sus críticos utilizarán para catalogarle como un simple émulo de Ortega. «Confieso mi inclinación a usar como piedra de toque para juzgar a mis compatriotas actuales su reacción frente a Ortega». En efecto, Marías será visto pronto como el hombre que a cada dos por tres repite: «Decía Ortega…»

Marías es, claro está, algo más que un eco de la voz orteguiana. Tiene también su propia voz, por ejemplo y en primer lugar en relación a su fe religiosa, tan lejana del agnosticismo orteguiano. Es lo que podríamos llamar la dimensión zubiriana de su personalidad humana e intelectual. Pero para expresar sus ideas, su punto de referencia habitual es el de Ortega. El discurso de ambos es naturalmente muy distinto; si el de Ortega se caracteriza

por la osadía de sus tesis y la fuerza de imaginación de sus metáforas, el de Marías por su convencionalidad. Conoce a la perfección el mundo de la Filosofía, la Historia y la Cultura, pero no se plantea a fondo y con todas las consecuencias, la problemática del hombre y la sociedad. No desciende a las profundidades ni se remonta a las alturas, sino que se instala confortablemente en la superficie; ello explica la pobreza de sus reflexiones (marginales y ocasionales) sobre temas tan perennemente acuciantes como la justicia social, las diferencias de clase o las condiciones de vida de los parias de la tierra. Es significativo en este contexto que al hablar en su libro *La perspectiva cristiana* de las «formas muy distintas de infidelidad al Cristianismo», incluya entre ellas, sin el menor asomo de rubor, la de la «exclusiva atención a los "pobres", con descuido o acaso hostilidad respecto a los que no lo son», una clara y mezquina alusión a la «opción por los pobres» de la Teología de Liberación. Aquí como en toda su obra escribe para los estratos liberal-conservadores de los que él mismo forma parte. La lectura de sus libros enseña e ilustra, pero sin emocionar al lector ni ofrecerle la fecunda perspectiva de un mundo realmente nuevo, ya que lo que él presenta como tal no es más que la evocación anacrónica de un pasado cuyo estrepitoso fracaso él vivió personalmente.

CAPÍTULO XVI
EL EXILIO.



No puedo ni quiero poner punto final a mi exposición sin incluir en ella a las voces filosóficas más representativas del exilio, no sólo por elemental sentido de la justicia, sino también porque, a la inversa de lo que ocurre en Hispanoamérica, su producción teórica sigue siendo en España menos conocida de lo que merece, aunque en las últimas décadas no hayan faltado los esfuerzos para recuperarla y contribuir a su difusión entre nosotros. Citemos en este contexto como ejemplo paradigmático a José Luis Abellán y los numerosos libros y trabajos monográficos que ha consagrado a hacer accesible la obra de la filosofía del exilio a los lectores españoles. Dicho esto no me queda más que señalar que al resumir su obra intentaré prescindir del sentimiento de solidaridad que por razones humanas y políticas me une a ellos y me atendré, en la medida de lo posible, a los mismos criterios objetivos que he procurado emplear para juzgar la de los demás autores.

JOSÉ GAOS

José Gaos nació en Gijón en 1900 y murió en México en 1969. Ya en edad temprana, cursando el bachillerato en el Colegio de Santo Domingo de Oviedo, fue profundamente influenciado por la lectura de Jaime Balmes, de quien heredaría su vocación pedagógica. Sus maestros como estudiante de Filosofía en la Universidad Central de Madrid fueron Ortega y Gasset y García Morente, especialmente éste, de quien diría que «acabó siendo mi padre espiritual

mucho más que mi propio padre natural». Pero también trató a Zubiri, quien le introdujo en la filosofía de Husserl y de Heidegger. Licenciado en 1923 y doctorado en 1928, antes de asumir en 1933 la cátedra de Introducción a la Filosofía en la Universidad de Madrid, fue docente en Valencia, León y Zaragoza y lector de español en Montpellier. Afiliado desde 1931 al Partido Socialista, durante la Guerra Civil fue rector de la Universidad de Madrid. «Transterrado» en 1939 a México —como él definía su condición de exiliado—, en 1941 adquirió la nacionalidad del país que le había dado acogida, en el que desempeñó, hasta su muerte, la cátedra de Filosofía en la Universidad Autónoma de la capital. Gaos se negó siempre a regresar a España.

En una nota publicada en la revista *Índice*, de Madrid, a raíz de su muerte, se calificaba a Gaos, con plena razón, como «uno de los más importantes filósofos en lengua castellana en lo que va de siglo». Diez años antes (1959), en unas declaraciones a la misma revista había dicho: «Yo soy un escéptico metafísico; sin embargo, creo en ciertos valores, por ejemplo en la Bondad». Era exactamente lo mismo que Unamuno había escrito en una de sus cartas, como hemos visto en un capítulo anterior. Cada filosofía posee su estilo propio, es el reflejo del sello particular que le imprime el filósofo. Pues bien: el de Gaos se caracteriza por la humildad, la ironía y el sentido del humor, atributos —sea dicho de paso— poco frecuentes en la historia del pensamiento, en el que más bien sobresale el engreimiento. En sus *Confesiones profesionales* llegará a identificar Filosofía y Soberbia: «En alguna ocasión he intentado mostrar cómo la esencia de la Filosofía y la esencia de la soberbia coinciden fenomenológicamente rasgo por rasgo», un juicio de valor que aplica especialmente a la metafísica. Una de sus preocupaciones fue precisamente la de no

sobre-valorarse a sí mismo. De ahí que se definiera ante todo como un profesor de Filosofía y recalcase que no era «ninguno» de los «grandes representantes» de la Filosofía, como hizo en un ciclo de conferencias pronunciadas en Monterrey en otoño de 1944. Aparte de su ironía socrática y de la constante auto-relativización de sí mismo, la obra gaosiana se distingue, entre otras cosas, por su claridad expositiva y la transparente sencillez de su aparato conceptual y terminológico, rasgos que intenta conservar también cuando habla de Filosofía Pura, como en la *Introducción a la Fenomenología* o *La crítica al psicologismo en Husserl*, temas en los que es inevitable recurrir a términos técnicos y poco corrientes. No exhibe tampoco su saber, sino que más bien lo oculta. No sólo en esto se diferencia de su preceptor Zubiri.

Gaos escribía y hablaba con suma sencillez porque su motivación básica no era la de deslumbrar, sino la de ser entendido y comunicarse con los demás, sin por ello renunciar a la profundidad ni recurrir a la vulgarización. Especialmente significativa en este contexto es su obra *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, para mí uno de los textos más bellos, originales y provistos de sabiduría de la filosofía contemporánea y el que, junto a sus *Confesiones profesionales*, más fielmente refleja la condición humana y el pensamiento de Gaos. A pesar de su relativa brevedad —aquí también en abierto contraste con los gruesos volúmenes de Zubiri—, no es menos que un tratado de antropología y, sobre todo, un canto de espiritualidad, de amor y de ternura. Las reflexiones de Gaos giran en torno al concepto de caricia, que él entiende como un acto de mutua comunicación y cariño; de ahí que requiera la aceptación y comprensión del otro. «La caricia es la mejor revelación y la mayor prueba de que en el hombre hay, además del amor sexual, un amor de otro orden, además del orden natural,

un orden sobrenatural, de suerte que si por otras vías no supiésemos de la existencia del espíritu, la caricia bastaría para revelarla y probarla».

En un plano general, creía más en los sentimientos e impulsos naturales y espontáneos que en los sistemas de ideas, frente a los que adoptará una actitud escéptica y a los que no concede más que un valor relativo, lo que explica la ironía con que describe su propia formación filosófica. No existen verdades absolutas y válidas para todos los tiempos, sino sólo verdades contingentes sometidas a la experiencia del ayer, el hoy y el mañana. Por esta razón, lo decisivo en última instancia no es lo abstracto o genérico, sino lo concreto y personal, categoría ligada intrínsecamente a nuestra relación con los otros. O como escribe en *Filosofía de la filosofía*: «La realidad radical es nuestra vida, pero no tomada en ninguna generalidad como la de la vida humana, pues toda generalidad es más o menos abstracta y relativamente irreal, sino tomada en la concreción absoluta del filósofo aquí y ahora convivente con sus prójimos más o menos efectivamente próximos en el espacio y el tiempo». A pesar de que practicó y predicó la Bondad, no se hizo ilusiones sobre el género humano ni olvidó nunca la dimensión cainita del hombre, como resumiría en sus Aforismos: «La verdad es que el rasgo dominante de la historia y la vida diaria, desde las carnicerías multitudinarias hasta los más sutiles sadismos y masoquismos, el rasgo dominante del hombre, es la crueldad, la maldad».

GARCÍA BACCA

Juan David García Bacca nació en Pamplona en 1901 y murió en Quito (Ecuador) en 1992. Huérfano de padre desde niño, ingresó de muy joven como novicio en el Seminario de los Padres Claretianos de Cervera, ciudad en la que desde 1917 a 1923 estudió Filosofía y Teología. Ordenado sacerdote claretiano, amplió sus estudios en las Universidades de Lovaina, Munich, Zurich y París. De regreso a España, en 1934 se licenció en Filosofía en la Universidad de Barcelona, en la que un año después obtenía el doctorado y de la que era docente desde 1933. Enemigo decidido del levantamiento militar contra la República, al estallar la Guerra Civil se dirigió a París, donde permaneció hasta el fin de las hostilidades. A partir de 1939 se halla en Hispanoamérica, primero en Ecuador y México, finalmente en Venezuela, donde se nacionalizará e instalará definitivamente. Hasta la muerte del dictador no pisó suelo español.

Lo primero que hay que destacar de este ilustre exiliado es su inmensa cultura filosófica y científica, de la que son testimonio fehaciente sus numerosos libros sobre las principales ramas del saber. Pero entre los rasgos de su obra y de su persona figuran su radical Humanismo, su preocupación por la problemática social, su humildad y su inquebrantable amor a España y la lengua castellana. Significativo en este contexto es lo que escribía el 15 de mayo de 1974 desde Caracas al Director de la revista *Índice*, Juan Fernández Figueroa: «España es… muchas cosas, y muchas cosas grandes para todos los nacidos en ella, como yo. Escribo pensando en los españoles y para ellos, y pretendo mostrar que de todo se puede escribir en un castellano que no sea un alemán disfrazado, y todo puede ser, lo más sutil, pensado en español, y no importado de ninguna parte». Harto elocuente en este sentido es que se vale continuamente del refranero castellano y de nuestra

literatura y poesía —incluido el misticismo— para fundamentar su propio sistema de ideas o exponer los de la larga lista de filósofos de los que a lo largo de su vida se ocupó. Baste citar en este contexto como ejemplos representativos sus obras *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado* y *Sobre el Quijote y Don Quijote de la Mancha*, libro que por cierto dedicó a España. Su amor a ella no le impediría, de todos modos, reconocer: «La ferocidad ibérica contra el hombre próximo o prójimo» (*Invitación a filosofar*), alusión velada pero clara a la Guerra Civil.

García Bacca no se limita a interpretar el mundo, sino que quiere también cambiarlo, como en su día el Marx de las *Tesis sobre Feuerbach*. De ahí que en los dos tomos de sus *Lecciones de Historia de la Filosofía* divida ésta en filosofías de «interpretación» y «reinterpretación» y en filosofías de «transformación». Sigue también a Marx al afirmar que la Filosofía sólo adquiere su pleno sentido cuando queda inserta en la lucha por una sociedad capaz de satisfacer las necesidades reales del hombre. Eso explica que también cuando aborda los más intrincados problemas metafísicos y ontológicos no olvide el ámbito de lo material. Así, en su obra *Metafísica* escribirá: «Y si la Metafísica comenzó por ser —y puede continuar siendo— proyecto, designio y decisión de trascender lo físico o natural, no hay por qué la Metafísica no sea una meta económica». Pero el fin de una metafísica económica no es el de perpetuar lo económico como valor en sí y como eje central de la praxis humana y social —como ocurre con el Capitalismo—, sino precisamente el de su superación. El camino para ello lo ve García Bacca en el trabajo y en la técnica creada por el *homo faber* a lo largo de la historia. O como escribe en *Invitación a filosofar*: «De la *Nada* hablarán teólogos y fenomenólogos. Jamás los trabajadores, conscientes de su

nueva condición de creadores… *Ser* y *Nada* quedan relegados a cuestiones puramente escolásticas. La praxis, el trabajo creador social, no reconoce más categorías que la de *Caos* y la de *Novedad*». Su apología del trabajo humano como superación del mundo natural y como instrumento de liberación no le impide reconocer que el mundo artificial surgido de ella conduce a la cosificación y alienación del ser humano, y ello porque a partir de un grado determinado de evolución, las cosas «viven para sí» y se «ponen a ser por sí mismas», en vez de serlo por y para el hombre, como señalará en *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*. En este contexto interpreta la propiedad privada y el individualismo posesivo como categorías en contradicción intrínseca con la estructura fundamentalmente social del proceso creador del hombre. Señala asimismo que la propiedad colectiva a que aspiran el Socialismo y el Comunismo no es un fin en sí mismo ni la última meta de la Humanidad, sino una etapa más hacia el advenimiento de un nuevo Humanismo.

García Bacca sigue en aspectos importantes los pasos de Marx —sobre todo del Marx joven y humanista de los *Manuscritos económico-filosóficos*— pero sería un gran error encasillarle como un simple discípulo suyo. Tanto por su inmensa cultura —infinitamente superior a la de Marx— como por la originalidad y profundidad de su pensamiento, no podía ser un epígono del autor de *El Capital* ni mucho menos limitarse a repetir las gangas pseudo-filosóficas de la Vulgata marxista. Su formación cristiana —a la que permaneció fiel, aunque heterodoxamente—, le impedía aceptar como única y última verdad la cosmovisión marxiana. De ahí que entienda la emancipación del hombre como «transustanciación» de Dios, encarnada primero en Cristo y después en todos los hombres. De lo que se trata a fin de cuentas es de que el Ateísmo conserve la fuerza

espiritual de la fe religiosa. Es la diferencia entre el Materialismo Histórico y una espiritualidad no desligada de la materialidad. García Bacca era ciertamente, como le definiría López Aranguren en un artículo que le dedicó en 1987 en la revista *Saber leer*, un «pensador de Dios», pero lo era de un modo muy distinto al de la teología tradicional y al uso, a la que solía referirse no sin sorna y hasta despectivamente. Y de Dios hablaba, como de otros temas transcendentales, con el desenfado, la ironía y el humor que caracteriza toda su obra, en esto como en todo, el contrapunto de su maestro Zubiri. De ahí que como Lucrecio en su tiempo, elogie a los griegos por «mirar cara a cara a los dioses», que es lo que él mismo hizo.

Su cosmovisión es antropocéntrica, el eje de su reflexión filosófica permanece el hombre, pero no el hombre abstracto de las ideologías o de la Filosofía Pura, sino el hombre concreto que él denomina «Éste», antípoda del «cualquierismo», «donnadiedad» o «mediocridad consagrada» engendrados por la sociedad de masas: «En el mar del cualquierismo se diluirán todas las cualidades humanas constitutivas de la individualidad, capaces de hacer de cada uno *Éste*» (*Invitación a filosofar*). Es significativo en este contexto que en sus libros sobre Don Quijote elija como símbolo y arquetipo de su filosofía la figura de nuestro hidalgo, del que elogia no sólo su manera de obrar, sino también de morir: «Resignada, humildemente, cada uno de nosotros, cada yo, aceptemos "pasar de esta presente vida y morir naturalmente". Humildemente. Humanamente».

MARÍA ZAMBRANO

María Zambrano Alarcón nació en Vélez (Málaga) en 1904 en el seno de una familia de maestros, muriendo en Madrid en 1991. A partir de 1909 vivió con su familia en Segovia, ciudad en la que se desarrolló la amistad de su padre Blas Zambrano con Antonio Machado, una vivencia que dejaría una profunda huella en su alma adolescente. En 1927 empezó a estudiar Filosofía con Ortega y Zubiri en la Universidad Central de Madrid. Vinculada estrechamente a la Institución Libre de Enseñanza, fue profesora del Instituto-Escuela de Segunda Enseñanza de 1929 a 1932 y profesora de Filosofía en la Residencia de Señoritas de Madrid, desde 1931 a 1936 profesora auxiliar de la cátedra de Metafísica en la Universidad Central. En 1939 se exilió a Hispanoamérica, residiendo y ejerciendo de profesora de Filosofía en Cuba, México y Puerto Rico. En 1946 interrumpió su estancia en la América de habla castellana para pasar cerca de tres años en París. Después de una nueva estancia en Cuba desde 1949 a 1953, vivió en Roma y el Jura francés. Galardonada en 1981 con el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades, en 1984 regresó definitivamente a España. En contra de una versión muy extendida, no fue ni marxista ni comunista, como aclara Mercedes Gómez Blesa en su documentada *Introducción a Pensamiento y poesía en la vida española*. Aparte de su republicanismo y su Liberalismo, sus inclinaciones ideológicas se inclinaban más bien hacia el tipo de Socialismo ético de Julián Besteiro y hacia el anarquismo no doctrinario, en el que veía —no sin razón— una manifestación del estoicismo y el misticismo español de los que tan cerca se sentía. Su vinculación al pueblo llano explica que no compartiese la teoría de su maestro Ortega sobre las minorías selectas y las masas.

La raíz de la obra de María Zambrano no es la lógica formal, sino la razón poética, como subrayará en *Pensamiento y poesía en la vida española*: «Es siempre sin abstracción, es siempre sin fundamentación, sin principios, como nuestra más honda verdad se revela. No por la pura Razón, sino por la razón poética». Y de manera parecida en su estudio sobre San Juan de la Cruz, concebido a finales de la Guerra Civil en Barcelona y publicado en diciembre de 1939 en la revista argentina *Sur*: «La unidad con que sueña el filósofo solamente se da en la poesía. La poesía es todo; el pensar escinde a la persona, mientras el poeta es siempre uno. ¿Es de extrañar que el amor haya preferido casi siempre el derrotero poético al filosófico?» La razón poética está presente también en su prosa, tan alejada del discurso epistemológico habitual y, sin embargo, tan misteriosamente pletórica de profundidad. De ahí que la Razón no le baste, y menos la Razón abstracta de la Modernidad: «Ya que la palabra "Razón" ha perdido tanto, se ha desgastado tanto al convertirse en abstracta como para ser la traducción fiel del *logos*» (*Claros del bosque*). Partiendo de la primacía de lo poético sobre lo filosófico, es lógico que rechace el racionalismo cartesiano y el panlogismo hegeliano, bajo cuyo imperio, «el hombre resulta un desconocido», como escribe en 1965 (*Filosofía y Educación*). En *Hacia un saber sobre el alma* hablará del «absolutismo racionalista». De ahí que manifieste su predilección por pensadores que, como Kierkegaard, parten no de ideas abstractas, sino de la existencia concreta del hombre. Por su concepción poética de la verdad, tiene más afinidades electivas con Unamuno que con su maestro Ortega.

El rasgo sobresaliente de su labor creadora son las grandes intuiciones y visiones, unidas, a su vez, a un trasfondo místico siempre presente, sea explícita o

implícitamente. O como señala Gregorio Gómez Cambres en su *Presentación a sus Manuscritos sobre Filosofía y Educación*, su «preocupación constante» es «lo sagrado». ¿Qué quiere, qué busca, qué anhela la filósofa andaluza? Ante todo el amor y la paz, un estado de cosas en el que a diferencia de la violencia y el odio que han imperado comúnmente en la historia universal, sea posible «una historia sin vencedores y sin vencidos, en que todos los hombres sean iguales», como escribirá en 1964 en su artículo *Libertad, igualdad, fraternidad*. La condición previa para alcanzar este ideal es la Amistad, cuya génesis teórica ve ella en la *filia* postulada por Aristóteles en su *Ética a Nicómano*. Si por su espíritu religioso se siente unida al Cristianismo, como pedagoga admira la filosofía griega, que para ella es sinónimo de educación o *paideia*, también de universalidad. De ahí que de nuevo frente a Ortega afirme: «Es en la cultura mediterránea donde la antigua Grecia se levanta como cima de universalidad» (*España, sueño y realidad*). Pero la concepción del mundo que está en el centro de sus reflexiones es el estoicismo senequista, en el que ve, con razón, una de las expresiones más genuinas del alma española: «Cuando el español no ha vivido dentro de una religión, ha venido a ser fatalmente estoico», escribirá en *Pensamiento y poesía en la vida española*. Y también: «Estoicismo y Cristianismo se disputan el alma del español, su pensamiento».

María Zambrano ha vivido en su propia carne la dimensión inhumana de España, pero no por ello deja de amarla y de ver en ella una expresión original de la cultura universal, una actitud menos próxima a la de Ortega y Gasset que a la de Unamuno y Ganivet. Y como ambos y en contra de Ortega no comparte la beatería europeísta, sobre todo la beatería de la Europa racionalista de la Edad Moderna, que identifica con la soberbia. Frente a los

sistemas filosóficos incubados allende nuestras fronteras, reivindica el realismo español, uno de cuyos signos distintivos es su raíz popular y su anti-intelectualismo: «Este realismo español ha sido un saber popular. Las raíces con el saber popular no han sido cortadas en España; en ninguna otra cultura la conexión íntima entre el más alto saber y el saber popular, ha sido más estrecha y sobre todo más coherente» (*Poesía y pensamiento*). Pero a este realismo pertenece paradójicamente también el concebir «lo imposible como único posible horizonte». Y si esta manera de ser fracasa es precisamente «en razón de su misma nobleza y de su insobornable integridad». El fracaso histórico del español explica su melancolía, alma gemela a su vez de la esperanza, «que es su prolongación en sentido contrario». «Melancolía y no angustia, es lo que late en el fondo de la vida española», escribirá al final de su *Pensamiento y poesía en la vida española*.

Si tuviera que definir en breves palabras la personalidad de María Zambrano, diría de ella que era un alma antigua con una profunda nostalgia por un modelo de vida y de pensamiento basado en la unidad de la Poesía, la Filosofía y la Religión; de ahí su admiración por el panteísmo de Spinoza y, sobre todo, por la mística de Plotino, para ella «el alma mejor de la Antigüedad» y profeta de «la universalidad de una religión de la luz» (*Hacia un saber sobre el alma*).

FERRATER MORA

José Ferrater Mora, nacido en Barcelona en 1912 y muerto en la misma Barcelona en 1991, estudió Filosofía en su ciudad natal con Joaquín Xirau. En 1939 se exilió a la América hispana para afincarse finalmente en Estados Unidos, donde a partir de 1949 fue profesor de Literatura y de Filosofía en la Universidad de Bryn Mawr, Pensilvania. Su obra más conocida es su monumental *Diccionario de Filosofía*, aparecido en México en 1941 y del que Julián Marías diría en 1951 que es «probablemente el mejor que hoy puede consultarse en cualquier lengua» *(El intelectual y su mundo*).

El rasgo central de la obra ferrateriana es el eclecticismo, actitud que él llamará «integracionismo» pero que también puede calificarse de pragmatismo, realismo o posibilismo. En el fondo se trata de una versión actualizada de la *coincidentia oppositorum* de Nicolás de Cusa o del intento hegeliano de llegar a síntesis superiores a través de la «*Aufhebung*» (superación) de lo antitético u opuesto, sin compartir de todos modos la aspiración del filósofo alemán al «saber absoluto». Detrás de las posiciones teóricas del filósofo, ensayista y novelista catalán es fácil detectar su sentido práctico y su innata tendencia a optar por el término medio; no sólo en este sentido está más cerca de Aristóteles que de Platón. Significativo en este contexto es asimismo que su pensamiento se nutra de pensadores tan distintos o incluso diametralmente opuestos como Eugenio d'Ors, Ortega, Unamuno o Zubiri, sin hablar de influencias extranjeras tan dispares como la de Kant o la de Peirce. Ello explica también su rechazo de todo tipo de fundamentalismo o dogmatismo religioso, ideológico o científico. Positivo en principio, el integracionismo de Ferrater Mora entraña el peligro de renunciar a la búsqueda de las verdades últimas y darse por satisfecho con la facticidad reinante, lo que a mi juicio constituye también el

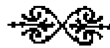
talón de Aquiles del autor del *Diccionario de Filosofía*, aunque sus apologetas lo hayan interpretado como expresión del «*seny*» catalán. En el orden biográfico, la inclinación a establecer compromisos con la realidad explica quizá también la facilidad con que se adaptó al exilio, del que por lo demás supo sacar gran provecho profesional y personal y del que, en consecuencia, nunca se lamentaría. En sentido estricto, su expatriación fue menos rigurosa que la de otros exiliados, ya que aparte de que desde 1950 pasó los veranos en España, se reincorporó relativamente pronto a la vida intelectual española, colaborando en revistas como *Ínsula*, *Índice* y *Revista de Occidente* o en el periódico *La vanguardia* y manteniendo contacto con intelectuales residentes en el interior, también con algunos procedentes del régimen, como Laín Entralgo. En el mismo plano pragmático se sitúa su cosmopolitismo y su actitud frente a su tierra nativa, a la que amaba sin idolatrarla y sin anteponerla a España. O como diría su discípulo Biruté Ciplijauskaité en un artículo publicado en la revista *Hispania* en mayo de 1997: «No encarnaba sólo la filosofía o la literatura española: era el paradigma del español culto, español —mejor dicho, catalán— hasta la médula de sus huesos, pero universal en su ser y su enseñanza».

A pesar de que fue un escritor prolífico, no puede decirse que elaborara un cuerpo de doctrina realmente propio, no ciertamente por ineptitud sino más bien porque no se lo propuso, o caso de habérselo propuesto, renunció pronto a ello. Es sintomático que en su ensayo *Filosofía y Arquitectura* (1955) hablase del «fatigoso número de sistemas producidos en el mundo de Occidente desde los jónicos hasta la época actual». Su obra más sistemática permanecerá el *Diccionario de Filosofía*, cuyas varias reediciones le obligaron periódicamente a ampliar y revisar el contenido, tarea ímproba en la que «he consumido

incontables horas y casi he arruinado mis ojos», como escribía en el *Prólogo* a la quinta edición del *Diccionario*. Aparte de sus novelas y de sus escritos menores, fue sobre todo un compilador y divulgador de la cultura filosófica, términos que empleo aquí no para infravalorar su obra, sino muy al contrario, para subrayar la humildad que supone prestar más atención a las ideas ajenas que a las propias y contribuir con ello a la difusión del pensamiento universal. En la medida en que expone su propia cosmovisión, parte del concepto de experiencia, inseparable a su vez del concepto de «Razón». O como escribe en *El ser y la muerte* —su obra filosófica más ambiciosa—, «la razón de la realidad es ella misma». Ahora bien, mientras la Razón separada de la experiencia real tiende a producir sistemas monistas y reduccionistas, la experiencia nos abre el camino para «la pluralidad de formas de ser y de comportamiento». Y dado que la experiencia no es una categoría fija sino cambiante, ello nos obliga a replantearnos continuamente nuestra manera de pensar y obrar. De ahí su conclusión: «El hombre no es nunca su pura circunstancialidad ni el elemento puramente invariable: rebota de continuo del uno al otro para constituirse». Ya en su ensayo *Filosofía, angustia, renovación* (1949) había escrito: «Si la significación del pensamiento es intemporal, el pensamiento mismo, en tanto que algo que funciona en la existencia humana, es temporal e histórico». De la misma manera que no cree en la Razón Pura como vehículo de conocimiento, tampoco cree en la autonomía moral del hombre. El reino moral concebido por Kant o antes por la filosofía griega, es «respetable, pero inalcanzable», dictamina en *Ética aplicada*, escrito en colaboración con su esposa Priscilla Cohn. También en este plano justifica el Relativismo: «El relativismo moral es, por supuesto, defendible», escribe en la misma obra, en la que una vez más se manifiesta

claramente su tendencia a la ambigüedad y a rehuir tomas de posición claras e inequívocas, también con respecto a temas tan candentes como la guerra o la violencia estructural. Su filosofía permanece atada a lo dado, carece de la dimensión utópica y trascendental que caracteriza a los grandes sistemas de pensamiento.

EPÍLOGO
APUNTES PARA UNA NUEVA FILOSOFÍA ESPAÑOLA.



Entre las muchas cosas que a la España de nuestros días le falta es una filosofía que corresponda no a la que han fabricando y siguen fabricando otros pueblos, sino a sus propias raíces y tradiciones, que no sea, pues, una copia de lo que se piensa y escribe más allá de nuestras fronteras, sino un producto de nuestra propia identidad humana y espiritual. Y me apresuro a consignar que este proceso de auto-concienciación no significa en modo alguno que tengamos que despreciar o ignorar lo que en otras partes se piense o escriba. También en este punto, lo cortés no quita lo valiente. Ya el solo hecho de que no estemos solos en el mundo nos obliga a tener en cuenta y seguir de cerca el pensamiento de otras naciones, pero sin dejarnos hechizar de antemano por su contenido y procurando siempre separar el trigo de la cizaña. Lo primero que quizá debería hacer la filosofía española es cobrar conciencia de su falta de conciencia propia, de desaprender mucho de lo que ha aprendido de sus falsos maestros y redescubrir y recuperar lo que hemos aportado de fecundo a la historia de las ideas. Al formular este *desideratum*, asumo conscientemente el riesgo de que se me tache de «nacionalista», «cavernícola» o «reaccionario», que son, por lo demás, los estándares que los *esnobs* y horteras de turno tienen siempre a mano para desprestigiar y descalificar a los españoles mínimamente independientes que no comparten su hispanofobia y miran con nostalgia hacia las épocas en que España era consciente de sus valores. Pero cuidado: al decir esto no pienso sólo como español, sino que lo hago como español visceral e insobornablemente universalista, que es también lo que España ha sido o intentado ser en sus mejores momentos históricos. Creo que esta es la única forma verdadera y responsable de amar a España, que es exactamente lo que quería expresar Unamuno al decir que amaba España porque no le gustaba. Y comparto también lo

que dejó escrito en su *Vida de don Quijote y Sancho*: «Cuánto más de su país y más de su época sea un hombre, es más de los países y de las épocas todas».

Al hablar de una filosofía que sea la encarnación de nuestras raíces y tradiciones, me estoy refiriendo, claro está, a su parte más noble, no a la España destructiva, obscurantista, dogmática y patriotera que tanto daño nos ha hecho a nosotros mismos y a los demás pueblos. Quienes por principio reniegan de España tienen puestos los ojos sólo en esta España y olvidan la otra, la España generosa y quijotesca a la que tan bellas páginas debemos, tanto en el ámbito de la teoría como de la praxis. Es en esta España humana y humanista que estoy pensando al dibujar en el horizonte la posibilidad de una nueva filosofía española, cuyo objetivo no puede ser otro que el de recuperar nuestra identidad perdida y darle de nuevo el rango que merece. Para ello no tenemos que inventar nada esencial, sino simplemente rescatar del olvido y tener presente lo que nos enseñaron nuestros grandes humanistas. Nos aguarda, pues, una tarea eminentemente platónica: la de descender al fondo de nuestra alma y redescubrir desde ella lo que realmente somos. No otra cosa venía a decir Menéndez Pelayo en octubre de 1910 con motivo de ser elegido Director de la Real Academia de la Historia: «Ningún pueblo se salva y emancipa sino por su propio esfuerzo intelectual, y éste no se concibe sin la plena conciencia de sí mismo». Tener memoria histórica no significa solamente recordar nuestros hechos infaustos, como es hábito nuestro desde hace unos años, sino que incluye también no olvidar su dimensión noble y fructífera.

Hoy como ayer se sigue filosofando e impartiendo clases de Filosofía en los centros de enseñanza media y superior, pero la irradiación que este quehacer filosófico tiene en la vida del país es mínimo. Si no fuera así, España sería muy

distinta a lo que es ahora. Existe en todo caso un claro divorcio entre las minorías pensantes y la mayoría de la población. A nivel cotidiano e intrahistórico, la vida española se caracteriza más por el aturdimiento y la dispersión que por la reflexión y la concentración mental. En cierto modo podría decirse que el español medio vive fuera de sí mismo, esto es, en estado de alienación.

MIMETISMO

La pregunta es tan inevitable como necesaria: ¿cuáles son las razones de esta triste situación? La primera respuesta que se me ocurre al respecto es que en vez de buscar nuestro propio camino, nos dejamos guiar por la comodidad y la ley del menor esfuerzo, que en este caso consiste en imitar miméticamente los sistemas de valores y modelos de conducta procedentes de otras culturas y modos de pensar y sentir. Ya en 1965, en su *Introducción* a la segunda edición de su obra *La realidad histórica de España*, Américo Castro constataba que «Todavía hoy seguimos siendo una colonia cultural del extranjero», un fenómeno que desde entonces no ha hecho más que acrecentarse. Por mucho que nos afanemos en buscar la originalidad creadora y la independencia mental de nuestras minorías pensantes, no las encontramos más que en contadas ocasiones. En cambio, nos sale continuamente al paso la tendencia a asumir mecánica y dócilmente todo lo que se incuba allende nuestras fronteras, no

necesariamente porque sea mejor que lo nuestro, sino precisamente por esto, porque procede del exterior. Importamos no sólo sus máquinas, mercancías y modas, sino también su manera de vivir, de pensar y de sentir, incluida su manera de malcomer y de malvestir. De ahí que hablemos, pensemos y obremos cada vez más como ellos, nuestros ilustres mentores estadounidenses, galos o germanos. De ahí también la España artificial y postiza que se ofrece a nuestros ojos. Hubo un tiempo —largo tiempo— en el que el íbero no quería parecerse a nadie; su ambición parece consistir hoy en ser un reflejo mecánico de lo que prescribe la *doxa* triunfante, mezcla híbrida de Protestantismo, culto a Mammon, individualismo posesivo, puritanismo intolerante, sociedad permisiva y hedonismo vulgar. Hemos pasado de la singularidad a la mediocridad. Toda la energía que el *homo hispanus* gastó durante siglos para conservar a todo trance y empecinadamente su propia idiosincrasia, la emplea ahora para desprenderse de ella y permutarla por la que impera en los pagos del Norte. Una cosa parece clara: no hacemos apenas nada de lo que nuestros grandes humanistas nos aconsejaron y hacemos casi todo lo que ellos hubieran desaprobado.

Sin necesidad de citar nombres —que tampoco es el cometido de estos breves apuntes—, es patente que el pensamiento hoy predominante en el país y el que más eco encuentra en los medios de comunicación de masas y en la industria de la cultura, está más orientado hacia fuera que hacia dentro, de manera que nuestra interioridad intelectual no es, de hecho, más que una exterioridad. Me atrevería incluso a decir que hay una especie de cobardía inconfesada en romper con este estado de colonización cultural voluntaria y reivindicar nuestros valores endógenos. De la misma manera que hemos cambiado en pocas décadas radicalmente nuestros hábitos de vida anteriores —y no me

refiero sólo a los de la dictadura—, hemos vuelto la espalda a la herencia intelectual y espiritual que nos legaron nuestros antepasados. Lástima. Pues si había mucho que desechar y echar por la borda, había también mucho digno de preservarse y seguir cultivando, como he intentado explicar a lo largo de las páginas de este libro.

Carecemos sobre todo de una filosofía que tenga el coraje de reivindicar de nuevo lo que a falta de otro nombre llamaré valores espirituales. Y aquí me refiero no sólo a los nuestros, sino también a los que crearon otros pueblos y otras culturas, desde la filosofía griega y el Cristianismo al Renacimiento y las doctrinas sociales modernas. Un pueblo no puede nutrirse sólo de hedonismo, ya por el hecho de que la vida es algo muy distinto a una verbena o parque de atracciones. A riesgo de cubrirme de ridículo y de pasar por ser un alma anacrónica, diré que la vida española del momento actual se distingue por su carencia de altitud moral y espiritual, un estado de cosas que se refleja también en el lamentable estado de nuestra *res publica*, cuyos rasgos centrales son, junto a la corrupción y otras anomalías del más diverso género, la desunión y la discordia, según Jenófanes el principio del Mal. Lo que guía nuestros pasos está dictado más por el espíritu desafiante que por la voluntad de entendimiento; de ahí que sigamos careciendo de una cultura dialógica digna de este nombre.

Desde Sócrates, Platón y Aristóteles sabemos que la *polis* es siempre el resultado de lo que son los *polites* o ciudadanos que la constituyen. Si no hay virtud privada, tampoco habrá virtud pública, y viceversa. Y no otra cosa decía Hegel al señalar que allí donde las partes no funcionan, tampoco funciona el Todo, en este caso la comunidad. La España actual es la confirmación paradigmática de estas viejas enseñanzas. Carentes de un proyecto de vida en común capaz de ser compartido por

todos los españoles, estamos retrocediendo al espíritu divisionista y disolvente de los antiguos reinos de taifas, en vez de hacer posible lo que Hölderlin llamó en su *Hiperión* la «unificación de todo lo separado».

El español medio parece haber soterrado la nostalgia que en otros ciclos históricos y axiológicos sintió por los valores superiores; de ahí que se conforme con el triste «pan y circo» que la ideología del consumo y la industria del ocio le ofrecen como *summum bonum*. Quién más quien menos no tiene otra preocupación que la de participar como sea en el festín materialista que la sociedad de consumo le ofrece. Amo demasiado a España y espero demasiado de ella para contentarme con esa angosta y mezquina perspectiva. Vivimos muy por debajo de nuestras posibilidades; ésa es por lo menos la impresión que yo saco al observar el ritmo y el carácter de nuestra vida colectiva y personal. Nuestra mirada ha dejado de dirigirse a lo alto y a lo lejano para quedar apresada en la superficialidad de los primeros planos. Nos falta, creo, una *metá ta physiká* que nos permita librarnos de la angosta caverna que habitamos y dirigir los ojos a lo trascendente, que es, si no me equivoco, la única vía para dar un sentido mínimamente profundo a nuestro paso por la tierra. Sólo una época espiritualmente tan venida a menos como la nuestra puede creer en serio que el objetivo central de la vida sea el de acumular y consumir mercancías. La categoría de *homo oeconomicus* acuñada por la burguesía europea tiene sin duda su razón de ser y forma parte insustituible de la existencia humana, pero lo que no se puede hacer es absolutizarla y eliminar o degradar a «*quantité négligeable*» la dimensión espiritual del hombre. Porque una cosa es cubrir con dignidad nuestras necesidades primarias y otra la de caer en el despilfarro y la ostentación material, signo inequívoco, por lo demás, de todas las épocas declinantes.

LA TAREA A CUMPLIR

Si afirmo la posibilidad de elaborar una filosofía española con perfil propio, es porque creo que la profunda tradición humanista de nuestro pensamiento constituye un magnífico y sólido punto de apoyo arquimediano para llevar adelante esta tarea. Y esto es algo que no todos los países necesariamente poseen, tampoco los que hoy alardean de estar a la cabeza del pensamiento universal. Y porque contamos con el trasfondo humanista de que estoy hablando, creo en la posibilidad de que nuestros hombres de letras e intelectuales acierten más tarde o más temprano a desenmascarar la falacia de las pseudo-filosofías y anti-filosofías predominantes hoy en los países hegemónicos y contribuir, aunque sea modestamente, al advenimiento de una nueva cultura filosófica de rango tan universal como la que tuvimos en otros tiempos.

De lo que se trata es de elaborar una concepción del mundo y del hombre que dé sentido a nuestra vida y ponga un freno al soez y descarnado materialismo que caracteriza a la época actual. Y ello sólo puede llevarse a cabo por medio de una filosofía inspirada en los valores espirituales y morales hoy pisoteados por la ideología dominante. No necesito subrayar que una meta tan elevada como la que estoy sugiriendo sólo puede alcanzarse a través de una radical *katharsis* o *conversio* interior. Soy consciente de que estoy pergeñando horizontes muy distintos a los que el promedio de mis compatriotas tienen hoy ante sus ojos. Pienso por ello que mis palabras sonarán en su oído como puro arcaísmo. Aparte de que este término procede del sustantivo *arché* o principio de las cosas, prefiero, como ciertos personajes de Dostoievski, pasar por ingenuo y cubrirme de ridículo antes que ocultar lo que pienso de

España y del mundo de hoy en general y dejar de proclamar en voz alta los ideales de justicia, paz y solidaridad que han movido siempre y siguen moviendo mi pluma. Es posible que los ideales que acabo de mencionar sean ingenuos, pero no menos ingenuo me parece el creer que se pueda edificar un mundo mínimamente justo y humano prescindiendo de ellos. Una sociedad que se acostumbra a prescindir de todo precepto moral y da rienda suelta al egoísmo, la codicia material, la voluntad de poder y la ley del más fuerte, no puede generar más que caos, injusticia y la lucha hobbesiana de todos contra todos. No creo en todo caso que la vigencia de los valores eternos sobre los que se asienta la cultura universal dependa de lo que desde Dilthey viene llamándose «Razón Histórica». La Verdad y el Bien no son artículos de moda, sino que siguen siendo bienes tan legítimos e irrenunciables como lo fueron y serán siempre. Allí donde expiran, expira más tarde o más temprano todo lo demás. Precisamente por esto pienso que cuánto más de capa caída vayan estos y otros valores excelsos —como ocurre hoy en España y otros países—, más necesario se hace salir en su defensa para impedir su definitivo declive, una tarea en la que la reflexión filosófica está destinada a desempeñar, por motivos obvios, un papel de vanguardia.

No se trata naturalmente de que gobiernen los filósofos, como pretendía Platón, pero sí de que la Filosofía recupere el rango normativo que tuvo en otros tiempos. Y al decir esto, no estoy pensando en la Filosofía cultivada por las minorías académicas y especializadas en las aulas universitarias, generalmente de carácter abstracto y desvinculada de los problemas concretos del hombre y de la sociedad. Porque de lo que se trata es precisamente de que esa filosofía elitista salga de la «*splendid isolation*» en que se ha recluido y vuelva a hacer acto de presencia en la vida pública, hoy abandonada al imperio de la política, los

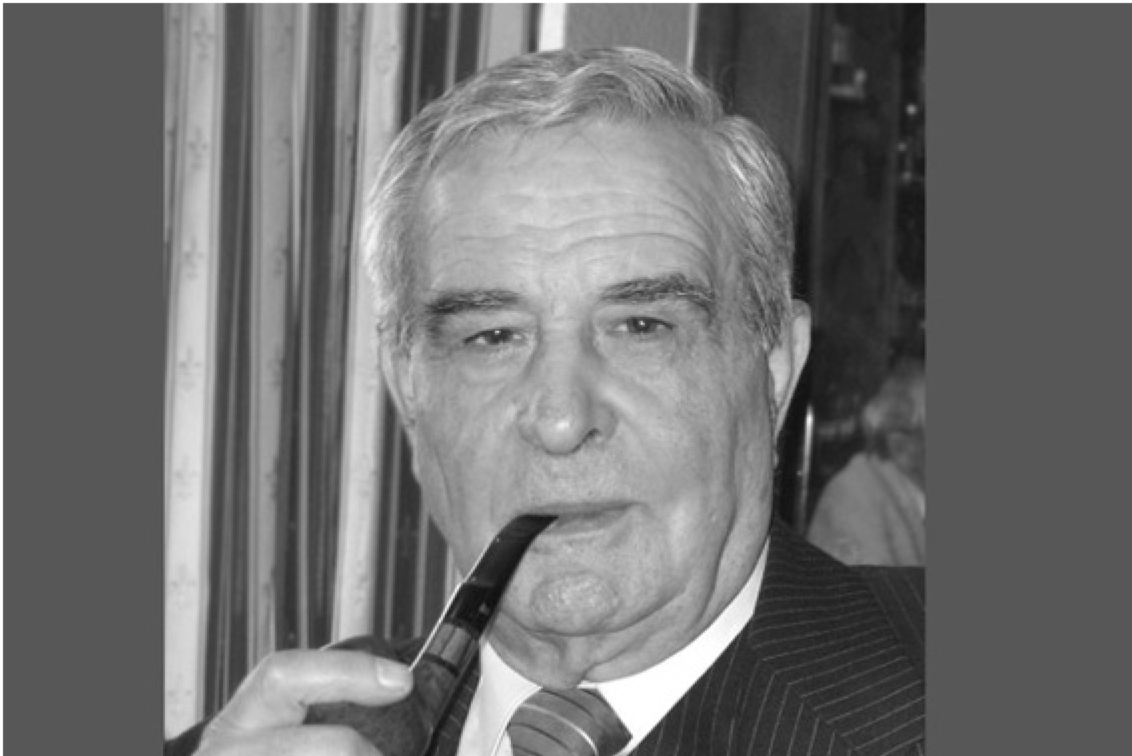
negocios, los medios de comunicación de masas, la publicidad y los espectáculos deportivos. Hay que volver por ello a la praxis socrática y comparecer en el ágora para discutir a plena luz del día sobre las grandes cuestiones y coordenadas de nuestro diario vivir, aunque sólo sea para poner un freno a la demagogia, la sofística y la erística que se han enseñoreado del discurso público. No necesito subrayar que esta tarea sólo puede ser asumida por pensadores e intelectuales independientes y equidistantes de los intereses particularistas que hay detrás de todo grupo de presión o partido político. Es a la totalidad social a la que la Filosofía se debe, no a segmentos de la misma. De ahí que su primera obligación sea la de prestar atención a lo que la gente común dice y piensa, que es paradójicamente la que carece de tribunas propias, la que paga las consecuencias de los errores y arbitrariedades del poder y de la que en última instancia depende la marcha de una nación. Sólo me queda añadir que la nueva filosofía española que estoy propugnando aquí no puede ser otra que una filosofía que lejos de limitarse a acumular erudición y conocimientos epistemológicos, tenga el valor de irrumpir en la plaza pública para proclamar en voz alta lo que son la Verdad y el Bien. Nada más, ni nada menos.

CONTRAPORTADA

Heleno Saña Alcón • (Barcelona, 1930), escritor y filósofo. Reside en Alemania desde 1959. Alejado de los conventículos políticos donde se fabrican las famas artificiales y efímeras, ha podido vivir totalmente entregado a su profunda vocación de pensador insobornablemente independiente. Testimonio de esta labor callada y solitaria son los más de treinta y cinco libros que ha publicado hasta la fecha, de ellos quince en lengua alemana, algunos de los cuales, como *Die verklemmte Nation* (*La nación acomplejada*) se convirtieron en acontecimientos culturales y mediáticos. En castellano destacan: *El capitalismo y el hombre*, o *La civilización devora a sus hijos*.

«Saña escribe desde el compromiso; mejor dicho, no se ha dejado llevar por simpatías o antipatías, ha elegido a los pensadores en función de su influencia en el pensamiento universal y en la historia real, al margen de que esa influencia haya sido fecunda o perniciosa.» *Babelia-El País*, 27 de enero de 2007.

ALMUZARA
FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO ALMUZARA



HELENO SAÑA ALCÓN • (Barcelona, España, 1930). Escritor y filósofo reside desde 1959 en Alemania, país del que procede su esposa y en el que alejado de los conventículos políticos donde se fabrican las famas artificiales y efímeras, ha podido vivir totalmente entregado a su profunda vocación de pensador insobornablemente independiente. Testimonio de esta labor callada y solitaria son los más de treinta y cinco libros que ha publicado hasta la fecha, de ellos quince en lengua alemana, algunos de los cuales, como *Die verklemmte Nation* (*La nación acomplejada*) y *Das Vierte Reich* (*El IV Imperio*) se convirtieron en acontecimientos culturales y mediáticos. Dentro de su producción en castellano figuran *El capitalismo y el hombre*, *Historia, marxismo y filosofía*, *Filosofía de Hegel*, *Historia y conflicto, España sin equilibrio*, *El franquismo sin mitos*, *La civilización devora a sus hijos* y *Atlas del pensamiento universal*. Heleno Saña ha sido también colaborador de

numerosas publicaciones españolas y de otros países. Una de sus últimas obras, *Antropomanía*. *En defensa de lo humano*, aparecida en la editorial Almuzara en 2006, fue elogiada por la crítica como «un libro necesario para saber sobre las bajezas —y la grandeza— del pensamiento occidental» (*El País*) y como «lección de lectura fácil y recomendable que invita a otras lecturas y, además, llena lagunas» (*La Clave*).

Notas

[1] La historia contemporánea de España arranca, según un convencionalismo entre historiadores, desde el año 1808, cuando las tropas francesas invaden Madrid, desatando en poco tiempo la revuelta de los patriotas españoles.

El siglo XIX español fue un siglo convulso, repleto de experimentos políticos, sociales y económicos, que dieron como resultado un crisol de regímenes en un corto período de tiempo. Cada una de estas concepciones políticas trajo debajo del brazo una Constitución que la apuntalase frente a sus opositores. Es por esto que podemos observar como escasamente en unos 85 años, España tuvo las Constituciones de 1812, 1837, 1845, 1852 (proyecto), 1856 (nonata), 1869, 1873 (proyecto federalista) y finalmente la perteneciente a la Restauración Borbónica de 1876. Unas ocho Constituciones (incluyendo proyectos o nonatas, sin contar el Estatuto Real de Martínez de la Rosa de 1834) en 85 años, a una media de una por década. Algo que demuestra claramente el desbarajuste del panorama político español de la época.

Una de las causas de que este siglo fuese tan complicado radica en la práctica del pronunciamiento militar. Estos pronunciamientos consistían en un mando militar que se declaraba rebelde respecto del régimen instaurado, apoyándose poco más que en la guarnición bajo su poder. Estos gestos tienen un fuerte sabor romántico, pues se confiaba un poco en el factor suerte de que con algo de fortuna, obtener apoyo en el resto de España. Un buen ejemplo de pronunciamiento afortunado fue el de Riego, que dando su golpe en las Cabezas de San Juan (Sevilla), logró que su acto progresase con bastante fortuna.

Esta importancia del ejército en la vida cotidiana española permitió la aparición de los conocidos como «*espadones*», o generales muy importantes cuyas decisiones afectaban a la política o que directamente, desempeñaban el poder ejecutivo en sus manos.

Unos de los ejemplos de estos *espadones* fueron Baldomero Espartero y otro Ramón María Narváez. (Nota de esta edición, no aparece en el libro original impreso) <<

[2] Romo: Poco inteligente, sin agudeza intelectual. (Nota de esta edición, no aparece en el libro original impreso[WordReference]). <<